



زال دنیا چون عروس ارستست
هر روزی مشوی دیگر فاست

Süleymaniye

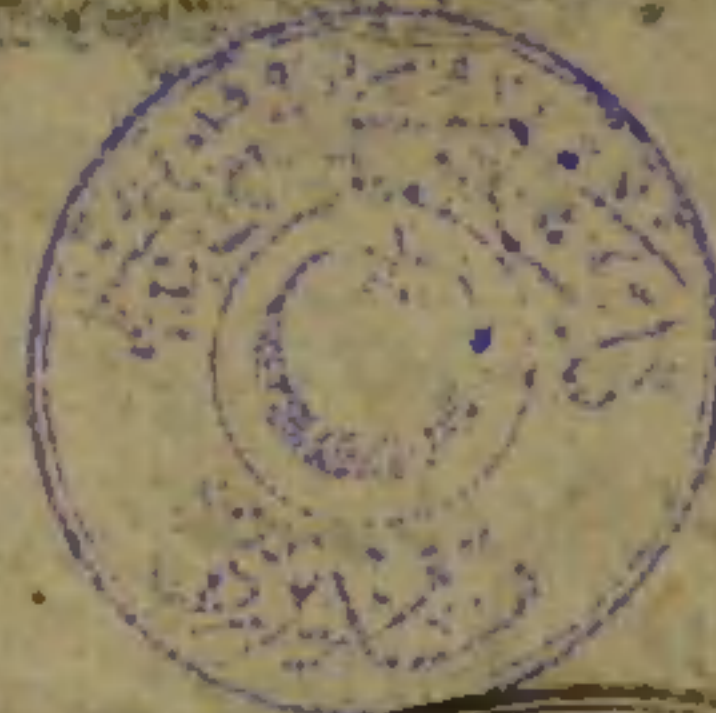
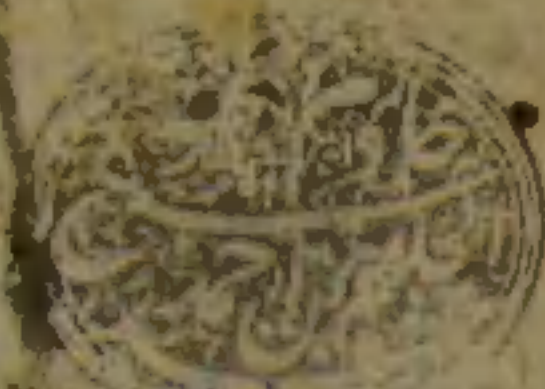
Kisi

MUCA ZADE
HÜSEYİN PAŞA

Yeni

Eski

298



توقال علی الحنا



۷۹۸

Süleymaniye Kütüphanesi

Kisi

MUCA ZADE
HÜSEYİN PAŞA

Yeni

Eski

298

حسین علی الحنا

بشئ لا ينافي بالآخر اذ المقصود منها التبيين والبرهان بها الى آخره
 المشدوع فيه فالبرهان باحد ما لا ينافي بالآخر وهذا التوجيه
 ايضا جنى على ان التسمية ليس بزمان الامر المشدوع فيه على ما عادت رايه
 روي حيث قال وبذكره قبل الابتداء بلا فصل مجوز ان يجعل احدهما
 جوا وبذكر الآخر قبله بدون فصله هذا كلامه ثم ان يكون الابتداء
 الحقيقي امر غير متقدم لا ينافي ان يكون الاستغناء او الملازمة احدهما
 الى تمام الامر المشدوع فيه فاذا ذكر التسمية والتجديد او لا ثم بدى الامر
 المشدوع فيه بلا فصل صح ان يقال ان الابتداء هو ان الاستغناء
 والتبليس بالتسمية والتجديد ذلك لا يحتاج الى كل واحد من التبليس
 والاستغناء والابتداء الحقيقي في آن واحد وهو ان الابتداء
 الحقيقي لكن الاستغناء والتبليس يستمر الى تمام الامر المشدوع
 فيه اذ التبيين والبرهان ينفي الى تمام الامر المشدوع فيه بخلاف الابتداء
 الحقيقي كما عرفت فمما قبل والله الموفق **وقوله** المتفرد بجلال ذاته
 الظاهر ان ابناء صفة المتفرد يقال تو قد بداء اي تفرد به واستقل
 فمعنى المتفرد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات
 او ذات الجليسة على جميع حصول الصفة وبجمل ان يكون للاب
 فيكون صفة الفعل اما للغير وانه بدون صنع كقولهم بحظر
 اي صار بما لا عمل ومدخل من الغير ومنه السكون والسكون واما
 السكون ولا استواء في ذاته على الكمال كما قيل في التكميل وكذا فني
 المتفرد بجلال الذات الاتصاف بالوحدانية الذاتية او الكماله ناظر الى قوله واما

سبب التسمية
 التسمية بجلال الذات
 التسمية بجلال الذات
 التسمية بجلال الذات
 التسمية بجلال الذات

مع ملازمة جلال الذات هذا الكلام **وقوله** تو قد بداء اي تفرد به واستقل
 يعني لم يخج في رتبة وتدبيره الى غيره يقال تو قد الله بعصمة اي عصمه
 ولم يكله الى غيره كذا في الصيغ مع ان الله به تفرد بعصمة ولم يفوض
 عصمته الى غيره **اصلا قوله** على جميع حصول الصفة بهذا ناظر الى قوله
 او الذات الجليسة مع ان الاصل هو ان تعال الصفة كما اصله
 لكن قدم حصول على الصفة فيحصل حصول الصفة بشئ على كونه
 هي ان الصفة لا تستقر بدون حصول غيرها فقدم الجلال على
 الذات وقيل جلال ذاته شيئا على ان الذات لا تستقر بدون الجلال
وقوله ومنه السكون والتو قد التمكن هو ان يصير الشئ حاصل
 بلا عمل من الخدوقات وان كان حاصل بفعل من الخلق الخالق في
 او يقال السكون ان يصير الشئ حاصل بلا عمل ومدخل من الغير اصلا
 نظرا الى ظاهر كلامه التو قد هو ان يصير كيد ان حاصل بلا باب واما
 مثل كيد ان التو قد من الماء الداكر في الصبغ وهذا بخلاف التو قد
 وهو ان يصير كيد ان حاصل من الاب والام عمل حاصل
 بينهما **وقوله** وما استحل في ذاته تو كل على الكمال مع السكون على السكون
 في ذاته تو كل اللطيف الدال عليه على الكمال بناء على ان الافعال الحاصلة
 بالسكون والسكون يكون على وجه الكمال بخلاف ما اذا كانت حاصلة
 بدون السكون والسكون على ما هو المشهور **وقوله** فمعنى المتفرد بجلال
 ذاته فيه نشر بعد تو **وقوله** بالوحدانية الذاتية ناظر الى قوله
 اما للغير وانه بدون صنع وقوله او الكماله ناظر الى قوله واما

کتابخانه عمومی مسجد جامع اصفهان

انجب ههنا وكال صفاته هي القصة النبوتية او مطلق النبوت القصة
ونعوت لجهوت هي الصفة السلبية وقال بعضهم قوله المتقدس المكثر
التطهر والنوايب الازناس من الثوب بوجه الكلف والسماء بوجه كسرة
بمعنى العلامة **وقوله** باطع في الاول كون القصة بفتح تع بفتح ان آية
بنينا اعظم من آية سايد الانبياء وكجز ان يكون لمجدوم باطع
في معنى قبل اخلاق ثياب هذا كلامه وان طاع الى الظاهر الجلي والحق
العظيم ثم لا يخفى على من له معرفة لكاتب العرب ان صبره في لو كان
راجع الى الله مع لم بعد الكلام ان آية بنينا اعظم من آية سايد الانبياء
وذلك لان كون بنينا مؤيدا باطع في الله مع لا ينافي ان يكون
سايد الانبياء ايضا مؤيدا باطع في الله نعم ان يكون بنينا مؤيدا
باطع في الله مع بغير بطريق المفهوم لا يدل على ما ادعاه من ان
آية بنينا اعظم من آية سايد الانبياء ثم ان في الله تو وفي النبي عم
وان كانت كلا ساطعة ينبغي ان يكون احصاء باطع في من قبل
اضافة اخلاق ثياب كانه قال في الساطعة وان لم يكن كلا ساطعة
بل كان بعضا ساطعا وبعضا غير ساطع كانه الاضافة للتخصيص
مثل الاضافة في قوله فاضل في اكم وقال بعض الافاضل
فخصر كرماسق ان القام حنن خطبة كتابه الاشارة الى من صد
فن الكلام من مباحث الذات والصفات النبوتية والسلبية و
مباحث النبوة والامامة رعاية لبراعة الاستملاء **وقوله** وبعد فان
مبنى علم السماع والاحكام هذه الفاء اتابعي توقم اما او على تقدير

فان ان يبينوا في هذا ما لم يبينوا في
الكتاب

كثيرة على ما ذكره في الكتب المشهورة البسطة وقد اشبه بها الى قاعدة
 منها وهي ان هذا العلم هو المنجي عن الكون والادام في العباد الدينية
 لان دلائل العقلية كانت بغيره مؤيدة بالادلة المستعينة في لا
 يبقى فيها شك ولا وهم اصلا على ما ذكرنا الخققون **قوله** بجم كلمة والدين
 هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار لان الشريعة من حيث
 انها نطاق دين ومن حيث انها على وتكتب كلمة والاحكام على
 الاحكام وقيل من حيث انها يجمع عليها كلمة هذا كلامه **قوله** فالشريعة
 من حيث انها نطاق دين المراد بالشريعة ما جابه الشريعة من عند الله
 في فنياد الاحكام الشرعية الاعتقادية والعملية جميعا وفي الصحيح
 الشريعة مشرفة امامه وهو مورد اليه في الشريعة ما شرع الله لعباده
 من الدين او يقال ذاته ديننا اي ذلنا والامانة **قوله** والاحكام
 بمعنى الاحكام اي بمعنى الكلمة وفي الصحيح قوله عليه بغير امل بقوله احكام
 الكلمة اي كنية **قوله** في دار السلام اي الجنة سميت بها لسلامة اهليها
 من كل اثم وآفة ولان خزنة الجنة تقول لا يهنا سلام عليكم عليكم
 طيبم ولان السلام من اسماء الله تعالى فاصبحت شرفا ومعنى هذا
 الاسم هو الذي منه وبه السلامة فوجه تخصيص هذا الاسم ظاهر
 هذا الكلام **قوله** سميت بها اي بدار السلام لسلامة اهليها اي اهل الجنة
قوله اهنيق اليه اي احنيت الدار الى الله مع شرفها لجنه كالتعال
 لهم للدين الله به تعظيما **قوله** فمعنى هذا الاسم اي ومعنى اسم
 السلام الذي هو اسم الله تعالى هو الذي منه وبه السلام اي هو المعلى

قوله بجم كلمة والدين
 هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار

قوله

للسلامة في الجهاد والعداء وكذا في شرح المداخ **قوله** ووجه تخصيص
 هذا الاسم ظاهر مع ان وجه تخصيص اضافة ابدال السلام الذي هو اسم من
 اسماء الله تعالى ظاهر من الاضطرار للسلامة في كل واحد من المصطفى والمصطفى
 على ما عرفت اني قال في **قوله** يشمل من هذا الفن على غير القواعد التي ترجع
 القواعد وتلك التي اكرمها والقواعد يجمع فربما وهي الدرة الكبيرة الثانية
 الثمن في ضمن فصول حال من غير القواعد والمراد بالفصول هي الفصول
 المفصلة المتباعدة من الكافي وعطف الامور على القواعد من قبيل
 عطف التوبة واثنائها لخصوص اي وفي تصانيف العبادات الغصية
 التوبة الى البنان يفي في منها ونسبها بنا على ان لا نفاظ فواب
 الكافي والاصل ان هذا المختصر يشمل على طوائف من الكافي وعلى طوائف
 من الاضطرار الى آله على تلك الكافي وكل واحد منها في غاية حسن ونهاية
 الشان **قوله** طابوا بكتم الكمال الكتم الحجب وطى الكتم كناية عن للاعراض
 هذا كلامه الكتم حاشي الى حلف وحلف اقوا ضلالا بحجب طويته
 كتم على الامداد الصغرى وسرته هذا ما فوزه من الصحيح ثم ان اقول
 طابوا حال من الهبة المستتر في قوله ان امره حنة كانه قال في ولت
 ان امره معذرة في الغار عن الاطالة والاحكام اي الانسحاب بالاطال
 في الكمال **قوله** الاطال بالمراد ما يبدل من الطاقين او يبدل
 لها وما تعدد التبع مع احوى الاعاب على كل منها وكما زعموا
 على انها مبداء محذوف هذا كلامه وقد اريد بالاطال
 انها الزيادة على القدر الذي ينفتح به الفخ المراد والاضلال النقص

قوله

قوله

عن القدر الذي يفتح به الفتح المراد وفي الصريح المقصد بين الاراد
 والتقدير فلا ان مقصد في النقطة **فول** وهو صبي ونعم الوكيل
 رد ان رجوع بعض كتب هذا العطف بان الكلمة الى قوله كما عطف
 عليه **فول** رد ان رجوع بعض كتب هذا العطف قد ذكر في علم النحو
 انه لا يجوز عطف الانشاء على الاخبار كما لا يجوز عطفها على
 فان رجوع ان رجوع في شرح التلخيص ان عطف **فول** ونعم الوكيل
 من قبيل عطف الانشاء على الاخبار فلا يجوز وكذا لا يجوز عطفه على
 صبي بناء على ان جعل صبي مفعول مقصد انما سببه من العطف
 المعطوف والمعطوف عليه في كونهما جملتين هما محل من الاءات
 بان كانتا خبرين للبند وانما قلنا لا يجوز العطف لان هذا الاول
 من قبيل عطف الانشاء على الاخبار فلا يجوز ايضا **فول** ان المراد بكلمة
 الاولى ان التوكيد فيه نظر لان قولنا هو صبي هو مكان كان هو
 لا نبات مفعول الكمية له تبع كما ان قولك بعثت الشريف زوجت
 طلفت اعتقت اذا كان انشاء يكون لا نبات مع البيع والشاء
 والتم في الطلاق والعتاق كمن التالي باطل اذ العبد لا يقد
 على انبات مفعول اللغاية به كما وانما اظهر مع التوكيد وان كان
 مقودا للعبد فهو امر فادرج عن الفتح الذي قصد من الكلام اصاله
 فلا ينافي كون الكلام خبرا في قوله نعم حكاية عن امرأة عن رب
 اذ في وصفتها اني فان هذا الكلام جملة اخبارية ذكره رب
 للاخبار والاعلام بل ذكرت للاخبار التي والتم لانها

الاشارة الى ان هذا العطف

على صبي انما هو

ان المراد بكلمة

الاشارة الى

كانت

في قوله نعم الوكيل

كانت ترجموا ان في ذكر اوسر هذا الكلام منها لاشاء الدخيل و
 اثباته اذ لا تقدر على ذلك والى مثل ان كل كلام يكون نسبة فلي
 تطابق او لا تطابق فهو خبر وكل كلام لم يكن نسبة فلي
 كما فيها فيكون خبرا بخلاف فلي بعث اذا كانت انشاء فلي نسبة
 خارج كل معلول ان البيع واثباته في حال فلا يكون خبرا **فول** وايضا
 يجوز ان يعتبر عطف المقصد على النقطة قد فسد وانه عطف على مفعول
 مسوق لغرض من الاذعان على جملة اخرى متقدمة ايضا مسوقة
 لغرض آخر مع قطع النظر عن كون كل واحد من المعطوف والمعطوف
 جملة متقدمة مع ان العبرة ان يكون كل واحد منهما جملة متقدمة كما
 وقت **فول** وردة بعض الفضلاء الشريف ابو جعفر **فول** اخبارية
 كالاولى اي كانت قال وهو صبي وهو نعم الوكيل **فول** لان هذه
 الواو من الحكاية اي قالوا حسبا الله وقالوا نعم الوكيل فلي هذا
 لا يكون الواو من الحكاية فلي قبل حسبا الله ونعم الوكيل يلزم عطف
 الانشاء على الاشياء خبرا لا ان يقول نأوبلا بعبد امثل ان يقال
 حسبا الله وقولنا نعم الوكيل فلي يكون المعطوف والمعطوف عليه
 جملتين خبريتين بتقديم مفعول فلي وكين هذا التقدير خلاف الظاهر
 بعبد عن الغنم **فول** حسن قولن زيد ابيع عام واما جملة مفعول
 واما جملة جملة انشاء منه مشددة عام مع النعم مفعول على جملة خبرية
 التي هي خبر البند الاول الذي هو زيد **فول** بتقديم البند
 والمعطوف وذكر مثل ان يقال حسبا الله وهو نعم الوكيل ولا يفي

في قوله نعم الوكيل

في قوله نعم الوكيل

في قوله نعم الوكيل

عليك ان تقيد المبتدأ على الوجه المذكور تأويل بعد اذ الشهور
ان بقدر الخصوص بالمدح متوخا لقولنا حينئذ الله ونعم الوكيل
الله كما في قوله نعم العبد اي نعم العبد ايوب ومفعول هذا يكون
العطف من قبيل عطف الانشاء على الاخبار واقا قوله وهو صحيح
وهو نعم الوكيل فليس فيه تأويل بعيد فان تعديرا للمبتدأ هناك
ظاهر قريب بغيره ذكرنا اولاً في العطف عليه حال كونه مبتدأ
مقدماً على الخبر كذا في كذا حينئذ الله اذ لم يذكر فيه اسم الله تعالى مبتدأ
مقدماً اذ المبتدأ هو حينئذ دون اسم الله تعالى كما ذكرنا وعطف
على الخبر المقدم **قوله** بتعديرا للمبتدأ يكون اخباراً كما عطف
اي كانه كالا قال زيد ابي عالم وهو ما اجمله فيكون من قبيل عطف
الاخبار على الاخبار فلا يظهر وجه قوله وليس هذا مختصاً بالبعد
القول وقال بعض الافاضل كذا ان يكون الواو في قوله
ونعم الوكيل اعتراضاً في آخر الكلام وكذا ان يكون الواو حالية
اي مفعولاً في حقه نعم الوكيل وكذا الواو في قوله وما اجمله
قوله اعلم ان ان الاحكام الشرعية للحكم معان ثلثة نسبة احد
الي آخر ايجاباً او سلباً الى قوله من الشرع هذا الكلام **قوله** كما لو جوب
اي كالا كالب اذ الوجوب ليس من قبيل خطاب بل الوجوب هو
ثبت بالفعل الذي هو الاكابر **قوله** وكذا في ذلك كالتحريم و
والنهي والكرهية والاباحة **قوله** وان اعم الفعل الاعتقاد
لان الاعتقاد في افعال القلوب على ما هو المشهور **قوله** ولكن يلزم ان

مائل

من قبل الكلام في العلم بالوجوب واقوة ذلك لان علم الكلام
يكون عبارة عن العلم المتعلق بالايجاب والتحريم والكرهية والاباحة
فكل علم الكلام ليس عبارة عن ذلك وانما هو عبارة عن ذلك وانما هو عبارة
عن العلم المتعلق بانيات الصانع وصفاته واثبات النبوة وكذا ذلك
نعم علم الكلام قد بحث عن وجوب النظر وعن وجوب معرفة الله تعالى
لكن في غاية الغفلة فلا ينبغي ان يكون علم الكلام عبارة عنه **قوله** وانما هو
قيد الشريعة اذ لا يكون تعديراً لقوله الاحكام الشرعية الخطابية من
الله تعالى الشريعة فيكون ذلك الشريعة المذكورة في الفقه لان نسبة الخطاب
اليه تعالى بعيد كونه ناسية عنه ثم ذكر الشريعة ثانياً لوجوب التمسك
قوله الا ان يجعل على التعدي في الاول المراد بالاول الموصوف
وهو الاحكام اي الا ان يحذف معنى الاحكام عن نسبتها الى الله تعالى كانه
تخييل لخطابات مطلق ثم ذكر الشريعة لانه وجوب التمسك **قوله** او يجعل
التعريف للحكم الشرعي يعني ان يكون خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
ليس نسبة الحكم فقط حتى يلزم الاستدراك بل نسبة الحكم الشرعي
فلا يلزم الاستدراك في ذكر الشريعة **قوله** قالوا دام على الفقه الاول
فجعل هذا يكون علم الكلام عبارة عن العلم المتعلق بالنسبة الحكمية
الشرعية المتعلق بالعقائد **قوله** في جعل العلمان عبارة عن كمال
فقه قوله والعلم المتعلق بالاولي شئ علم الشريعة والاحكام هو
ان اي قبل المتعلق بالاولي او المكنة المتعلق بالاولي وهي ادراك
وقوع النسبة الشرعية العلمية شئ علم الشريعة والاحكام فكل علم

علم الكلام

سببها في العلوم وقدر على هذا **فعله** وبالنسبة علم التوحيد والحق
 انما هي الى العلم بالنسبة تسمى علم التوحيد والصفات هذا وكذا
 ان جعل العلمان عبارة عن العلمين اتم كبر من ادراكها وقوع
 النسبة في قوله والعلم المتعلق بالاولى اي والعلم اتم كبر من الاول
 يسمى علم الزايع والاحكام وقد رتب ان فيه تعلقا لكن وقوع
 المتعلق **ثم** انما يقدر بها انما اخذت من الشئ اي انما يقدر اذا
 اعبرت مطابقة للشئ بخلاف العلم الآتي للفلاس فان مخالفت
 للشئ وعدم مطابقة آيات شاهدة على بطلانه وعدم الاعتداد به
 قال بعض الافاضل انما اورد قوله واعلم ان الاحكام الشرعية
 ليحصل للمطالب زيادة بصفة في طلبه ويحصل له معرفة له في كل ما
 الى تدوين علم الكلام وكذا ذلك على ما سيجي ان شاء الله **فعله**
 منها ما يتعلق بكيفية العمل ان ارد به مطلق التعلق فاما اذا
 لم يعتبر التعلق بنسب العمل في الاول لان تعلقها به من حيث الكيفية و
 تعلق عام الاحكام الثانية ليس كذلك وان ارد به تعلق الكليات
 بطرفه او التصديق بالصفة فاما اذا بالاعتقاد والاعتقاد ان
 مثل وجود الواجب وقدرته في جهة ان رآه الى ان موضوع
 الفقه هو العمل وما يتوهم من ان موضوعه اعم من العمل لان كون
 الوقف سبب وهو بطلان في ما تله وليس هو العمل ولا انما
 عدوا الفدائض بابا من الفقه وموضوعه التركة ومشتقها
 ففقه **م** ذكر القول راجع الى ما كان حال العمل سائلا ان يقال

المعلق بحسب الوقف كما ان قولهم النسبة في الموضوع من دون
 ان الموضوع يندب فيه النسبة ثم ان ينبغي ان يكون موضوع الفقه
 قسمه التركة من المستحقان كما ان راسه من وقوعه بانه علم تحت فيه عن كيفية
 قسمه تركة التركة من الورثة لا التركة ومشتقها على ما قيل وبالحكمة
 تعميم موضوع الفقه مما لم يخل به احد هذا الكلام **ثم** ان ارد به مطلق
 التعلق فاما اذا كان اذ كان يكون المعنى ان النسبة الكمية الشرعية منها
 ما يتعلق بالعمل ومنها ما يتعلق بالاعتقاد فقول هذا لا حاجة الى
 ان يرد بالاعتقاد والاعتقادات لان نفس الاعتقاد مما يتوهم ان
 يتعلق به النسبة الكمية الشرعية بهذا اذا ارد ما حكم النسبة الكمية
 وهي نسبة اتم الى اتم او اتم الى اتم او سلبا على ما هو واما ما قل ان ارد
 به اذ رآه وقوع النسبة اولا وقوعها فاما اذا بالاعتقاد والاعتقاد
 سواء ارد به يتعلق مطلق التعلق او لم يرد وذلك لان ادراك وقوع
 النسبة هو نفس الاعتقاد ولا ما يتعلق بالاعتقاد **فعله** لان تعلقها
 به من حيث الكيفية مع ان تعلق الاحكام الشرعية بالعمل ان يكون
 من جهة كيفية العمل لان جهة نفس العمل اذا اراد بكيفية العمل
 حال العمل اي العرض الذي له العمل مكانة قال به ما يتعلق بحال العمل
 مثل الوجوب والندب وكذا **فعله** وتعلق عامة الاحكام
 بالاعتقاد في حيث الكيفية بل يكون تعلقها بالاعتقاد في حيث
 هو هو ان يكون المقصود منها الاعتقاد في حيث هو هو دون
 العمل وانما قال عامة الاحكام الثانية هي اتم ما ان رآه الى ان يعلقها

يتعلق بالاعتقاد من حيث الكيفية كما في قولنا معرفة الهانغ الى
 الاعتقاد بوجوده واجب وهذا مسئلة من مسائل الكلام على ما ذكر
 في مباحث النظر ولا شك ان وجوب الاعتقاد هو كيفية الاعتقاد
وقوله ومع فيه ان رآه الى ان موضوع الفقه هو العمل في بن ابيه
 بالتعلق بتعلق الاسناد بطريقه او الضيق بالعقنية يكون
 في قوله ما يتعلق بكيفية العمل ان رآه الى موضوع الفقه العمل
 وذلك لان طوع الاسناد والعقنية الموضوع والحجور وما بينهما
 العمل وكيفية العمل اولى للموضوعية وكيفية اولى للمعرفة اذ
 الموضوع اولى للموضوعية من صفة هذا والحكمة التي ان
 اضافة الكيفية الى العمل تفيد كون العمل موضوع الفقه
 مما اراد به بالتعلق بمطلق التعلق او اراد به تعلق الاسناد
 بطريقه ثم اعلم ان موضوع المسئلة اعم من موضوع العلم للموضوع
 العلم ما بحث فيه عن اعراض الذاتية وموضوع المسئلة
 ما يكون محكوما عليه في مسئلة من مسائل العلم وهذا الموضوع
 قد يكون موضوع العلم كقولنا في علم الحجاب العدد زوج
 وقد يكون نوعا من انواع موضوع العلم كقولنا الاربعة
 زوج وقد يكون عرضا ذاتيا كقولنا العلم كقولنا الاربعة
 الزوج اما زوج الزوج كالثانية او زوج الفرد كالفرد
 اذا عرفت بهذا ظهر ان من قال ان موضوع الفقه اعم من
 العمل يتاخر عن ان الوقت قد وقع موضوعها في قولنا الوقت

تلك ما

سبب وجوب التعلق وقد ثبت عليه موضوع المسئلة كقولنا العلم
 لم يعلم ان الوقت موضوع المسئلة دون موضوع العلم كما ان قولهم
 الشيء في الموضوع مندوب في قوله ان الموضوع مندوب فيه الشيء وفيه
 بحيث لانه فعل من افعال العلوب فيقولنا الشيء واجبه في التعلق او
 مندوب في الموضوع لا يجتمع فيه الا ما ذكره من انما ويل لانه موضوع
 المسئلة هو ما قد وقع موضوع العلم ابعابا على ان الشيء على العباد
 وسوء من افعال المكلفين **ثم** انه ينبغي ان يكون موضوع التواضع
 قسمة الزكاة آه بل ينبغي ان يكون اعم من قسمة الزكاة اذ ينبغي في
 موضوع التجمهر والسكنى وقضاء الدين وتنفيذ الوصية وتقديم
 التجمهر والسكنى على الامور الباقية من هذه المذكورات وكل ذلك
 من قبيل الاعمال كما ان قسمة الزكاة من الزكاة من قبيل الاعمال فينبغي
 ان يكون موضوع التواضع العمل لكونه بايا في الفقه وكما ينبغي
 ان يكون اعم من قسمة الزكاة كما ذكر ولا يخفى اذ راجع الامور المذكورة
 في قسمة الزكاة لانه خلاف الظاهر مع ان التجمهر والسكنى واجب
 وان لم يكن بلسان فمكة اصلا قال بعض الاخا فل قوله عا انما
 الى آخر كلمة ما في مسئلة زائدة او موضوعه بتقديم انما اي كانت
 من انما **وبان** انية علم التوحيد والعتقان هذا من قبيل
 العطف على ما معمولي عاملين في التدين والحوادث مقدم قال في
 التلويح الاحكام الشرعية النظرية اعتقادية واصالة كقولنا الا
 بجاء حجة والايمان واجبا وبه يظهر ان ليس العلم متعلقا بالانانية

المتدوين الاحكام الشرعية مشرف وكاللفظة ايضا **قوله** لصفاة **قوله** يدوم
مع اجمع عطف عليه متعلق بقوله متدوين قدم عليه للاتمام او للاختصاص
اي سبب التخصيص **قوله** هذه الاحكام لا يتوقف على عدم الشرع والعاقبة الحميدة
الابدية انه كما ظهر العن في زمنه حاصل دفونه دون الفس الفقه
مع انه من السابقين **قوله** قدم عليه للاتمام او للاختصاص وكذا
ان التقديم لا يكون الا للاتمام على ما ذكر الشيخ عبد الغفار في فصوله
ان يقال قدم عليه للاتمام والاحكام احكامه الاول سببا للثاني
واصله ولا شك ان سبب الشيء واصله مقدم على ذكر الشيء وانما التخصيص
على ذكره وانما لا يتقدم التذييل على المدلول ليجعل العلم بالمدلول بلا
توقف بخلاف ما لو اقر التذييل اذ قد ينتظر الى ان يورد الدليل فيجوز
العلم **قوله** وسواء ما يفيد موقفة العلم الاحكام الى قوله لا يتابع هذه
الاخرية هذا كلامه **قوله** اعرف بهذا اي ايل المدلول في اصل
التوقيف الفقه في سواي ايل المدلول المفيدة لمن طالعها موقفة الاحكام
العلمية عن ادائها التفصيلية وهذا التوقيف مبني على ما هو المشهور
من حقيقة كل علم ما ييل ذكر العلم ثم ان هذا التوقيف ناظر الى ان العلم
المدكور في قوله والعلم المتعلق بالا على سبب علم الزايع والاحكام
قد جعل على المعلوم وانما ان لم يجعل العلم المذكور زائعا للمعلوم بل
او يد به الكيفية الظاهر في حل التوقيف هو الصديقات بالاي
المدلول لمن طالعها موقفة الاحكام العلمية عن ادائها التفصيلية
وهذا التوقيف مبني على حقيقة التخصيص كل علم من الصديقات بالاي ايل

ثم ان الاستبعاد في ان يكون الصديقات بالاي ايل مفيدة للتصديق
الحاصل من طالع مثل اي ايل المدلول كما تصدق الاستفاضة اي صلت
لمن طالع الكتاب الفقهية المدلول بالادلة التفصيلية **قوله** وكان يقول
الفقه هو العلم بالاحكام الكلية اية هذا التوجيه وان كان صحيحا
لكنه لا يناسب ما يذكر فيها بعد من قوله ومعرفة احوال الادلة اي لا
ايه كالاكتفي **قوله** وقد يقال التوجيه الاعتباري كاف في ان موقفة الاحكام
العلمية من حيث ذاتها واتفاق موقوفها بما مفيدة لراي من حيث اعتبارها
بالاحكام العلمية وكونها انما تلاحظها على ان علم زيد من حيث ذاته
واتفاق زيد به مفيدة لراي من حيث تعلفه بالمعلوم وكونه انما تلاحظ
حتى يكون بهذا الاعتبار رايه كالاكتفي **قوله** فبقا الكلام ان لفظ
السباق باباء المفقودة بنقطة واحدة واعلم ان الملكة من كيفية
الغفانية الدائمة واما اقام كثيرة ومنها ملكة الاستنباط وهي كيفية
الدستة بتجاربها اي يستعملها المجتهد للاستنباط الاحكام العلمية
عن ادائها ومنها ملكة الاستفهام وهي كيفية الدستة بتجاربها اي
نشان بالي هذه النظريات التي كبرها سابقه كان من حيث يقدّر ان
يستخرج ما في شاربها من كبر جديد وبشيء هذا الملكة عقلا بالفعل
ثم ان المتدوين ونحوه لا يصور في الملكة التفتيش وانما يصور في
اي ايل تبعا لاي خلاف الملكات اذ لا يفتقر فيها المتدوين
لا احالة ولا تبعا **قوله** ويكون بدعيه على الاول الاجرة لكونه في
الفتقر وفيه نظر لان الفقه على الاول الاجرة هو اي ايل المدلول

المعرفة لمعرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية واما القلة فهو الذي
 حصل له المعرفة العامة فلا يلزم من صحة القلة فان قد كسبتة كان قوما في
 التوفيق على ما هو المشهور ولا شك ان اى ابل المقيمة في محبت انما هي في
 غير اى ابل انما هي في محبت انما هي في كذا التصديق بال ابل المقيمة في المحبة
 بال ابل العامة على ان في طاعتها ليع اى ابل المقيمة وقد علم ان ادلتها هي
 لمعرفة الاحكام العلمية عن ادلتها التفصيلية فهو لا يكون مقلدا بل يكون
 متعلما مجتهدا في تحصيل المعرفة بنفسه اى ابل اذا لم يجد من المتعلمين
 خرون كانه ابتغون ويستفيدون من اى ابل العلمية المتأخرون متعلمين
 وقد مر في السبل التي في جوازها في حاشية المطالع ان المتعلم ناظر
 متفكر في اى ابل لا مقلد غافل عن الدليل **فصل** كذلك اجمعوا على ان الفقه
 في العلوم المدونة كونه مدونا لا يقتضي فاعنه كلفه فطحا فال
 ان يقال كذلك اجمعوا على اى ابل الشرعية العلمية المدونة في الفقه
 وان تم بذكره ولا يلزم احصاء **فصل** بان جعل اللغة معينان احدهما
 هو العلم بالاحكام الشرعية العلمية عن ادلتها التفصيلية والاخر هو
 اى ابل المدونة واحتج ان الطلاق الفقه علم القلة مبنى على عدم تفيد
 اى ابل باليقينية الكاملة عن الامانة الوطنية والا فلا **فصل**
 ولا جواب فان تحصيل الصوابين في الامارات انما هو شان
 المجتهد لا غير **فصل** عن ادلتها متعلما بالمعرفة الى قوله فلا اشكال
 هذا كلامه **فصل** توفيق الاحكام للاستوائ فيسئل عليه ان توفيق
 الاحكام للاستوائ فيسئل عليه ان توفيق الفقه في العلم الذي

بغير موقوف جميع الاحكام العلمية في هذا الموضع الذي فيها فقه عالم في ابل
 الفقه وذلك لان كذا من العلم كثرها وعدم انقطاعها عما امره الدنيا
 غير داخله حتى هو امر من ومنه المجتهد من فلا يكون احد فقهها
 عالما بالفقه اجبت انما تعد معرفة جميع الاحكام العلمية بالفعل لعدم
 كذا من اصطلاح الفقه على اطلاق الفقه على من حصل له التوفيق انهم
 لمعرفة جميع الاحكام العلمية وذلك لا يستلزم الى الفقه والاسباب التي
 يتمكن بها من معرفة تلك الاحكام على تفصيلها من ادلتها لم ان معرفة
 حل توفيق الاحكام على الاستوائ لا ينافي الاصطلاح المذكور في القصة
 هو التوفيق بين الامر من المذكورين فقد والاحكام **فصل** ومعرفة
 احوال الادلة الظاهرة الى قوله معرفة العقائد **فصل** مثل ما مر في
 فيه ان حجاب بالاجوبة الثلاثة المذكورة **فصل** وهو كونه حاشية قوله
 وسواء ما يفيد **فصل** بدفع الاشكال الى لا بد الاشكال بان يقال
 مثلا ان احوال الفقه توفيق احوال الادلة اجمالا لا ما يفيد
 في الحاجة الى احوال الادلة الثلاثة اذ في يكون الفقه وكذا معرفة احوال
 الادلة اجمالا **فصل** وفسر عليه قوله معرفة العقائد كذا اذا عطف
 قوله ومعرفة العقائد على قوله ومعرفة الاحكام لا يتصور فيه
 الجواب الشك لان كثير من اى ابل الكلاعية فحشا بالخصبة كقولنا الله
 عالم قادر ومحمد وم نبي صادق الى غير ذلك فلا يتصور رقبها العلم
 بالاحكام العلمية حتى يتدرج في معرفة الاحكام الاجنبية بخلاف
 في كل الفقه كما مر وبخلاف ما نال احوال الفقه كقولنا الامر للضعيف

في الامور

بعض المنطق من الفلسفة
على الكلام في تحقيق القدرة
كلها الكلام في تحقيق القدرة

فانه حكمه كما يتدرج فيه الاحكام المتعاقبة بالاوامر مخصوصة في قوله
ثم ايقموا الصلوة واتوا الزكاة وكذا ذكر قال بعض اصحابنا قد علم
حين ان بعض المتفلسفة قتل كثر من اهل الحق اذ قد روي ان بعض
المتفلسفة العباسية كان على الاعتزال فضل جماعة من علماء الائمة طلبا
منهم الاعتراف بحدوث القرآن **قوله** كما منطلق للثبوت الى قولهم
القدرة هذا كلامه **قوله** فبما لا الى كونه مودعا للقدرة لا يعني عليك
ان في تشبيه علم الكلام بالمنطق وجن الى الآخر وذلك لان في علم
الاول هو ان المتفلسفة علمانا فاعلمهم مستورا المنطق وبن
ايضا علم نافع في علومنا سيمناه في مقابلة بالكلام وحاصل الشك
ان علم الكلام يورث قدرة على الكلام في الدنيا مع انهم كان المنطق
يعتقد قدرة على المنطق في العقول التي صانع هذا ما قد ورد في شرح
الموافق **قوله** فاطلق عليه هذا الاسم اي اولا الى قوله في غيره **قوله**
اي اولا اي فاطلق عليه اولا هذا الاسم يكون علم الكلام اولا في
فهم يعقد بقوله اولا لصانع اما ذكره قبل الاول في قوله ولما قول
ما يجب من العلوم اذ يحكى ان يقال لانه ما يجب من العلوم اذ صانع
ذكر قوله ثم خص به ولم يطلق على غيره غيره وانما قلنا اوصفاء ذكر
قوله ثم خص به اذ لا شركة لغير الكلام في كونه اقول ما يجب فلما كان
ان يقال ثم خص به **قوله** واجتمعت رتبة الفهم في جواب سواله فقدر
مثل ان يقال سمنا ان علم الكلام انما سمي به لكونه اولا ما يجب
لكن يحتمل ان يسمى غيره ثم خص به اجاب بان حاذكتم وجه آخر محتمل عليه

بعض المنطق من الفلسفة
على الكلام في تحقيق القدرة
كلها الكلام في تحقيق القدرة

بعض المنطق من الفلسفة
على الكلام في تحقيق القدرة
كلها الكلام في تحقيق القدرة

غير الوجه المذكور فلو اعتبرنا ان ذلك الاحتمال في تسمية غيره من العلوم
لوجب في سائر الوجوه ايضا ان يقال ثم خص به ولم يطلق على غيره
فبما لا ذلك الاحتمال قائم في سائر الوجوه ايضا وذلك مثل ان يقال
ولانه يورث قدرة على الكلام فاطلق عليه هذا الاسم لكونه مودعا
للقدرة ثم خص به ولم يطلق على غيره فبما لا في هذا ما في الوجه
المذكور في الثاني فانه لا ريب ان علم الكلام من علومنا المتعاقبة وذلك
في موافق قد اختلفوا في اولى واجب على المكلف فالاكثر على انه معرفة
الله تعالى وقيل اقول في من النظر وما العاقل انه القصد الى النظر و
المراد لقطع اذ لو اردت الواجب بالقصد الاول فهو معرفة الله تعالى
وان لم يدرك بل اردت اولى الواجب مطلقا فهو القصد الى
النظر **قوله** هذا كلام القدماء الى ما يفيد معرفة العقائد الى
قوله ذكر كلامه **قوله** اي ما يفيد معرفة العقائد الى هذا التوفيق
فغيره من علم ان يكون معرفة العقائد معلقة على معرفة الاحكام
على ما هو الظاهر وانما اذا عطف على الوصول فاما سبب ان يقال
اي معرفة العقائد من غير حكمة الفلسفة هو كلام المتفلسفة قال الشيخ
ومعظم خلافا له مع الفرق الاسلامية وهي التي انما رابها رسول
الله صلى الله عليه وآله ثلثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة
وهي ما اتا عليه والحق في كذا في آخره موافق ومن اراد معرفة
تفصيل الفرق الاسلامية فاطالع **قوله** وثبت المتن في بين
المتن ليس اي العواطف بين الجنة والنار الى قوله من التسل

بعض المنطق من الفلسفة
على الكلام في تحقيق القدرة
كلها الكلام في تحقيق القدرة

بعض المنطق من الفلسفة
على الكلام في تحقيق القدرة
كلها الكلام في تحقيق القدرة

فان الناس قد خلدوا في انهم عندهم فيه حيث كان كون الناس قد خلدوا في
 انهم عندهم لا ينافون ان يقولوا بانهم اسلمة بين الجنة والنار ويكون
 لها اهل غير الناس او كان اهلها هو الناس لكن يدخل فيها
 الناس اولا حتى يكمل حكمة ما يقتضي الحكمة ثم يدخل جنهم ثم يخلد في النار
 قالوا ان يقال لا بين الجنة والنار زمان القول بالواسطة بينهما لا يقتضي
 بالاعتناء مع ان القصة هي ما ذكرنا من انهم من الكذاب الباطلة
وقوله وقال بعض المتأخرين الا واق واسلمة بين الجنة والنار فربما
 من هذا ما ذكرنا في السبق من انه في قوله تعالى وعلى الاواق
 وقال حيث قال وعلى الاواق اي على الاواق الحجاب ومعها اي عيالها
 وهذا الله والكفوف بينهما يمنع وصوله اليها فربما الى الاقرب
 وقال اي طائفة من المؤمنين فمروا في العمل فحسبوا بان الجنة
 والنار حتى يفتي الله فيهم ما في **وقوله** زمان فترى من التسلو
 هو الزمان الذي لم يوهبه فيه نبي من الانبياء او لم يصل دعوة
 نبي الى اسلمة **وقوله** فقال الحسن قد اعتزل عنا فان قلت الى
 بين المؤمنين عند **وقوله** وانما فاق كافر غير مجابهم قال الحسن
 البرق وجه الله ان من ارتكب الكبيرة من اهل القبلة فهو
 منافق لان من اعتقد من الغفلة ان في هذا الخوض فيه لم يقل
 به في هذا الخوض اذا زعم ذلك ثم ادخل به فيه علم انه قال لا يخفى
 اعتقاد فكذا الحال في تركب الكبيرة هذا ما ذكره في سائر الكوف
 فمن هنا ان تركب الكبيرة كافر غير مجابهم عند حسن **وقوله** لا ينافون
 يعلم

ولا عاف

ولا ينافون الى قوله وقوله عليه قوله قد قلت ان هذا الكلام
وقوله ولو سلم اي ولو سلم ان كل من دخل النار او ينافون
 فذلك بالنسبة الى المتكلمين **وقوله** وقوله عليه قد قلت ان هذا
 بقوله قد قلت ان هذا قد خلدوا جوب بانهم مستحقا لما يبدون عليه
 السابق وهو قوله فقصت وكذا ابدل عليه نسبة القول الى
 الخاطبة في اشارة الى ان الاختيار مدخلا في القول والا
 استحقاق **وقوله** مكان الاصل لم يكن ان تكون صغرة ذهب معتدلة
 بقوله الى قوله فلا بد عليهم من هذا الكلام **وقوله** ذهب معتدلة بقوله
 اشارة الى جواب سوال محمدر الذي اوردوه بعض الافاضل
 حيث قال فقال الجبائي ان الاجابة والابتداء يساويان في علم الله
 بل الواجب عليه اللطف كاعطاء العقل والقدرة وارسال
 الرسل لم يدرك الا لزام علم الجبائي وذكره في شرح الكتاب حيث قال
 لا يبرهنون بحسب علم الله ما هذا الاصل لعباده في الدين فقط
 ويعتقدون بالاصح الا نفع واتقوا على وجوب اخير ما يمكن
 في معلوم الله تعالى وانما في فعل لكل احد غاية مقدوره من
 الاصل وليس في هذا اعتقاد لطف لو فعل ما كلفه لا يضر
 جميعا والا لكان تركه كذا وسفها **وقوله** فلزمه ما زعمه في ان
 ان الجبائي كان من البرهان حتى ذهب الى ما ذهب اليه فلما
 لزم عليه حسن البرهان وجه الله **وقوله** وبعضهم لم يعتبر ذلك اي
 لم يعتبر ذلك في الانفع جانب علم الله تعالى **وقوله** فلزمه ترك الواجب

يقين مات صغير الي فان قال الصغير يارت لم احدث صغيرا وابتقتني
الي ان اكبر فاصير محلا قابلا لتوبيل الثواب مع ان توبيل الثواب واجب
عليك يارت لمزمه اي لزم ذلك البعض فذلك الواجب في هذا الصغير
المذكور مع يكون ذلك البعض مبرهنا **وهو** وذهب معتزلة بغداد
اذا ذكروا شرح المقاصد ذهبوا ببغداد بدون من المعتزلة الي انه يجب
على الله مع ما هو الاصل لعباده في الدين والدنيا معا ويعتدون
به الاصل في الحكم والتبديل فلهذا لا بد من الالتزام على المعتزلة ببغداد
على ما نقلناه انما في السوال الذي اوردوه بعض الافاضل

فصور اهل السنة والجماعة وهم الاشاعرة الى قوله وغيره هذا كلاما
وهو احوال ابي منصور المازدي قبل هو لم يميز الي خيفة به
في الدرجة الرابعة **وهو** وغيره كهيئة ايمان المعتزلة مثلا واكتفى ان
اهل السنة هم المعتزلة الناجية للذين قال النبي عم في شأنهم الذين
على ما انا عليه والحق في هذا عام يتناول الاشاعرة والماتريديين
وساير اهل السنة والجماعة ممن كان مذهب غالبا ابداع التي ذهب
اوپر ساير الفرق الاسلامية على ما ذكره في الموقف قال الحق في
ثم ما نقلت الفلقة اي علم الحكمة وبقوة بانه العلم الباطن
عن احوال المصودات التي رجته على ما عليه في نفس الامر بقدر
الطاقة البشرية فيندرج في هذا العلم الذي الباحت عن احوال
المصودات مع قطع النظر عن المادة كالجبن عن احوال الواجب
نحو العقول والتفكر والجواهر والاعراض ويندرج فيه

العلم

ايضا العلم الطبيعي الباطن عن احوال الاجسام الطبيعية كالجبن
عن احوال الافلاك والغيام والحيوانات والنباتات والاعراض
وهو وهذا هو كلام المتأخرين اي هذا العلم الذي خلطوا فيه
كثيرا من الفلسفة هو كلام المتأخرين **وهو** وما نقل من الكفر من
الطعن فيه كما ذكره في التاريخانية وذكر جماعة الاشتغال بعلم الكلام
وتأويله عندنا انه كنية المناظرة والحق انه لا يؤول الى ان
الغنى والبدع وتبشيع العقائد ويكون المناظرة فيه فليعلم
انهم اوطابا للفلسفة لا للحق واما موقف البدع وتوحيد
وموقف النبوة والذات ينظر فيه من العقائد فلا ينع عنه
وكان في ذلك وضوح الكفاية **وهو** ثم من الى ساير السمعية اي الى
الامور التي يتوقف السمع كالنبوة او يتوقف على السمع
كالحق وكذا في شرح المواقف فان قيل فلهذا يلزم ان يكون
اثبات الصانع وكونه من السمعية لتوقف السمع عليه مع انهم
لم يبعدوا احتمال من السمعية قلنا توقفه عليه تعالى طه
النبوة والابتداء من ذلك التوقف هو التوقف بلا واسطة
وهو قال اهل الحق الظاهر الى قوله هم القائلون بهذا الكلام
وهو الظاهر ان الحقول مجموع ما في الكتاب اعترض عليه
بعض الفضلاء بان هذا التوجيه مما ياتاه قول الحق في ما بعد
والا لزم ليس في اسباب الوقوف بصورة الشيء عند اهل الحق وكفى
نقول الاباء عمنوع اذ لا بعد في ان يقول اهل الحق الا لأم

توقف على ما يتوقف
السمعية على ما يتوقف
بما يتوقف عليه

ايضا

ليس من اسباب الوقوف بوجه الشيء عند اهل الحق وكما تقول الا بآ
 ممنوع اذ لا بد من ان يقول فلا النكال كما لا يخفى واعلم ان ما ذكر
 في الكتاب من اقسام منافع ما يخص اهل السنة ومنها ما يكون
 مشتركا بين اهل السنة والجماعة وغيرهم ومنها ما يختص بآ
 اهل السنة اخلافا واقفا فيما بينهم على ما سيجي جميع ذلك ان شاء الله
 لكن وقوع هذه الاقسام في الكتاب لا ينافي ان يكون القول
 مجموعا في الكتاب من حيث هو مجموع وهو اهل السنة مكانه
 قيل قال اهل السنة عقابى الاشارة ثابتة ان مكانهم هم القائلون
 وهذا اصل قولهم لا في الاصل ولا في الاذوالفقار
 وهو الحكم المطابق قد يقع الباء دعائية لا اعتبارا المطابقة من جانب
 الواقع فلا حيلة الحسنة لكنه لا يلائم قوله اما الصدق هو وقد
 يقع في هذا الكلام قد يقع الباء انما قال بعض الناس
 وهو الحكم المطابق يقع الباء على اعتبار كون الواقع مطابقا
 اى من حيث هو مطابق بكسر الباء فيكون الحكم حكما مطابقا
 يقع الباء فانه يدل على ان لا فرق بين الحكم والصدق
 والاحكام الاستعمال ثم ان الصدق هو الحكم المطابق بكسر
 الباء فكذلك الحكم ينبغي ان يكون المطابق بكسر الباء فان
 يقع الباء وايضا قوله وقد يقع بينهما بدل علم ان
 الكلام التام لم يقع فيه الفرق بينهما فهذا القول ايضا
 لا يلائم فتح الباء فان فتح الباء منه على وقوع الفرق بينهما

في الكلام
 في الكلام
 في الكلام

في الكلام التام هذا خلف قال بعض الافاضل قوله وهو الحكم المطابق
 يشوبه الحق هنا صفة مشبهة وقد يحكى ليع الصدق قد شاء
 في الاقوال يشبه الى ان الصدق الى والعقد المطابق هذا كلامه
 الى ان الصدق قد يطلق على غير القول وانما قال يشبه فانه لان قوله
 شاء في الاقوال يدل بطريق المقدم على ان الصدق قد يطلق بدون
 الشيوع على غير الاقوال ايضا قال في حواشي المطالع اى فالكثرة
 هو جاني وانما ذكر هذا الكلام ههنا لتأييد قوله قد يطلق على غير القول
 ويعتبر في الحكم من جانب الواقع اذ المنظور الى بالصدق في نسبة
 هذا الكلام اذ المنظور اذ لا يحل لا بد من عيبك انه اذا طابق
 الحكم الواقع فان نسب الواقع الى الحكم كان الواقع مطابقا بكسر الباء
 والحكم مطابقا بفتح الباء فهذه المطابقة التعائية بالحكم تسمى مطابقة
 الصدق وانما سميت هذه المطابقة التعائية بالحكم حقا لان المنظور
 اليه اولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا اى ثابتا
 متحققا وان نسب الحكم الى الواقع كان الحكم مطابقا بكسر الباء والواقع
 مطابقا بفتح الباء فهذه المطابقة التعائية بالحكم تسمى صدقا وانما سميت
 هذه المطابقة التعائية بالحكم صدقا فبغير الباء مما اخبرنا هذا احاد
 الشريفة فحاشية المطالع وانما قوله هو الاشارة عن الشيء على ما هو
 عليه فنظور فيه لان هذا المعنى هو صفة الحكم والمقصود و
 النما صحت هو بيان في حال الصدق الذي هو صفة الكلام وهو
 مطابق حكم للواقع وهذا المعنى مشترك بين الحكم والصدق في

الذي هو صفة الكلام في كماله الى ان يقال سمي الاعتبار انما بالصدق فينبأ
 كما ذكره الشريف رحمه الله **ومع حقيقة مطابقة الواقع اياه فان**
 مفهوم قد مرنا مطابقة الواقع اياه الى حيث تطابقه الواقع هذا الكلام
 كذا افادة ان **مع** في تطابقه قد عرفنا الدلالة بانها فهم المعنى من اللفظ
 واعنه من عليه بان الدلالة صفة اللفظ والقول صفة اللفظ فلا
 يعنى على التوهم على الدلالة فلا يصح تعريفها به وجوابه اننا لانم انه ليس
 صفة اللفظ فان **مع** فهم المعنى من اللفظ هو من اللفظ بحيث يفهم
 منه المعنى غاية ما لا يخفى في الباب ان لفظ الدلالة مفرد يعنى ان يشترط
 صفة حقيقة تحمل على اللفظ كالدلالة وفهم المعنى من اللفظ قد كتبت
 لا يمكن اشتقاقها منه الا برباطة مثل ان يقال اللفظ حقيقة من المعنى
 هذا ما افاده ان **مع** في القول واصله ان القوم واصله وان كان
 صفة ليس مع كونه فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ وانما يشترط منه
 صيغة تحمل على اللفظ كونه مدكبا كذا في الدلالة كما عرفت
 حاصله على مثل على الشايع يعنى ان فهم المعنى من اللفظ لا يصح ان يكون
 صفة اللفظ اذ هو صفة للواقع قطعاً نعم يفهم منه تعلق القوم باللفظ صفة
 له هي كونه منزهاً عنه المعنى لكن القول بان فهم المعنى من اللفظ هو
 كونه اللفظ بحيث يفهم من المعنى غير محقق القوم الا ان يقول بان القوم
 وان عرفت الدلالة بما ذكره لكنهم لم يمتنعوا في ذلك اذ لم يقصدوا
 به معناه التوهم بل ما يفهم منه قاصداً صفة اللفظ اعني كونه بحيث يفهم
 منه المعنى واعتمدوا في ذلك على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ والقول

لا يخلو عن الدلالة
 لا يخلو عن الدلالة
 لا يخلو عن الدلالة

ابراهيم

ليس صفة له فلا بد ان يقصد بان ذلك في تعريفها مع هو صفة اللفظ
 هذا ما افاده ان **مع** في كونه الطول **مع** ما به الشيء هو هو لا يقال
 هذا صادقا على الدلالة الفاعلية لا نقول الفاعل ما به الشيء هو
 لا ما به الشيء ذلك الشيء اذ ما به الشيء ليس جعل جاعل فان قلت الشيء
 جعل المعنى هو **والا** كماله فليس بعد التسليم قد مرنا ما به المعنى هو
 هو **مع** وبين ما به المعنى هو ذلك المعنى هو والفاعل انما هو الاول
 وبه يظهر ان الضمير في الشيء وقد جعل احد المعنى هو فلا يتوهم
 الا كماله لكن يستغنى عما به الشيء بالتوهم بالعدوى اذ الفاعل ما به
 الانسان ما ضا حرك وجعل هو هو **مع** الاتحاد في المعنى هو فلفظ الكمال
 والاصطلاح فلا يتركب مع ظهور الوجه الصحيح هذا ولو قيل في التوهم
 ما به الشيء هو لكان اخر هذا الكلام **مع** ما به الشيء هو هو هذا
 هو في الحقيقة وما به الشيء هو فينبغي على ان لفظ الحقيقة ولفظ الكمال
 مترقان وان التوهم المذكور يشاء في الحقيقة الكلية والحقيقة الجزئية
 واما اعاب فالتوهم مبتدأ والضمير المرفوع الاول مبتدأ بيان والضمير
 الثاني للضمير الاول والمبتدأ الثاني مع ضم جملة السبعة وقعت خبراً
 لمبتدأ الاول اعني الشيء **مع** ما به الشيء وذكر الشيء اي لا يصح
 على الفاعل ان يقال ما به الشيء ذلك الشيء فان حاصله تعريف الحقيقة
 هو ما كان من غير الشيء ذلك الشيء ولا شك ان ما كان سبباً للقول
 نفس الشيء نفس الشيء في جعل الشيء سبباً لنفسه اشارت الى انه
 في كونه نفس مستغن عن السبب فلذا قال انما ما به الشيء ليس جعل جاعل

لا يكون اذ ذكر الشيء

اولاً ما يبره بين الماهية ونفها حتى يتصور توطع جعل بينهما فيكون
 احدهما محمولاً على الآخر على ما ذكره في شرح الكواقيف فخطا ان التوفيق
 لا يصدر في علم الفاعل اصلاً ولا في علم عوارض الماهية ايضاً **فلا يصح** التسليم
 ان لا يتم ان الشيء بمعنى الموجود بل هو في معناه اللغوي وهو ما يمكن ان
 يعلم وكثيره ولو سلم ان الشيء بمعنى الموجود لكن فرق بين ما به يوجد
 موجوداً **فلا يتصور** الاشكال اي لا يتصور وجوده في نفسه بل هو في ذاته
 بالعلية التي عليه فان احد الطرفين ههنا محمول على الآخر بالمواطاة
 حال بعض الافاضل ونقدم الطرف ههنا للتخصيص اي ما به الشيء وهو
 لا مع غيره فخرج بذلك في الماهية لغير ان جاز ان الماهية هو ما كان الشيء
 به مع غيره ذلك الشيء لا ما كان به وحده ذلك الشيء بخلاف الماهية اذ هي
 ما به وحده يكون الشيء ذلك الشيء **فلا يصح** الاصطلاح اي وضلا
 الاصطلاح لان احد الطرفين ههنا كان محمولاً على الآخر بالمواطاة
 والقوم المتقدم اعلم ان الشئ اذا عمل احد ما على الآخر بالمواطاة
 لا يقتضي اتحادهما في الوجود وانما يقتضي انصاف الموجود بالمحمول
 في ههنا يظهر ان جعل هو بمعنى الاتحاد في المقدم في اذ جعل
 احد الطرفين للموضوع فلاق الاصطلاح **فلا يصح** ان كان احد ههنا
 وان احفظ لكنه انما يدل على ان احد ما محمول على الآخر ولا يدل على
 الاتحاد والعينية مع انه المقصود ههنا وذلك لان كيد الطرفين
 وحمل احد ما على الآخر يتم حمل مجموعهما على الشيء ببدل دلالة ظاهره على
 الاتحاد والعينية بخلاف ما اذا لم يشكر الطرفين اذ لا يتم في الاصل العينية

في قوله
 لا يصح
 الاصطلاح
 اي وضلا

على الوجه
 المذكور

على الشيء ولا شك ان حمل احد الشيء على الآخر لا يدل على انصاف احد ما
 بالآخر ولا يدل على ان احد ما عين الآخر **فلا يصح** ان يمكن تصور الانسان
 بدون اي بالكنه الى من جانب الوجود اي ليس بعده ضرورة هذا الكلام
فلا يصح وانما يتصوره بالوجه فقد يمكن بدون الذاتية اي لا يقتضي
 عليك ان المقصود من تعريف الماهية تميزها عما سواها فينبغي ان يخرج
 الماهية عن تعريف الماهية كما يخرج عوارضها عن تعريفها فالاولى ان
 يقال خلاف مثل الصالح والكاتب والحيوان مما يمكن تصور الانسان
 بوجه ما بدون واما ماهية الانسان فلا يمكن تصور الانسان
 بدونها وان كان التصور بوجه ما وهذا الذي ذكرنا توجب
 حسن استفاد عن التكملة المذكورة في هذا المقام فان قيل
 بل يمكن حمل كلام ان روح على التوجيه المذكور ما قلنا نعم بل
 ان ان روح ذكر حال العدم والحال حال الذاتي على فطنة الطالبين
 ولما لم يرد رب العالمين فيرو عليه اللوازم البينة بالكم الاخص
 من التي لا يتفكر تصور ما عن تصور الماهية **فلا يصح** التسليم الاستفادة
 بطريق التعريف اذ لا يتم ان كون الذاتي جالاً يمكن تصور الشيء
 بدون استفادة من قوله مما يمكن تصور الانسان بدون فان هذه الاستفادة
 بطريق التعريف المعنى التعريف الذي يكون جاحياً و
 مانعاً وذلك لان التعريف المستفاد ههنا فرض هو جالاً يمكن تصور
 التصور الذي بدون وانه غير مانع تشاؤم اللوازم البينة بالكم
 الاخص ولو سلم وقوع الاستفادة بطريق التعريف المعنى فكلما ان

نقول ان التلزم تصور اللازم هو تصور الملزوم بطريق الاخطا
اي التوجه العقدي دون التوجه الفعلي حتى لو كان الملزوم متصورا
بالكنه لكن لا بطريق الاخطا ولا يلزم تصور اللازم البين وان كان
بالفهم الاخص بخلاف الذاتي اذ يلزم من تصور الشيء بالكنه تصور
ذاته ايضا وان لم يكن تصور ذلك الشيء بطريق الاخطا **وهو** زعم
تصور اللازم غير نفع تصور الملزوم **آه** هذا الجواب لا يجدي بعض
الدوازم كما هو للعلمي اذ لا يمكن ان يكون تصور الشيء عن تصور البهر
كان تصور الحاشية لا يتفكر عن تصور الذاتي **وهو** ان اريد الامكان
الحقيقي **آه** اي ان اريد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان
بدونه الامكان الحقيقي يلزم ان يكون تصور كنه الانسان بالوعي
كما جاز ان يتصور كنهه بدون الوعي **فكيف** جعل تصور كنهه
الانسان بالوعي باطل اذ الوعي لا يفيد كنه حاشية المصور من
وهو حاصل في الذاتي ايضا اي بفتح ان يقال يمكن بالامكان
العام تصور الانسان بدون الحيوان وذلك لان تصور كنه
الانسان بدون الحيوان ممكن وكل ممكن فهو ممكن بالامكان العام
اذ فيه سلب العقدة عن احدى بنين **وهذا** هو معنى الامكان
العام **وهو** جواب اختيار الاول اي واما ان تخار الامكان
ففي وبتنبيه لزوم جواز تصور الكنه بسبب الوعي اذ اللازم
من الامكان الحاشي هو امكان تصور الكنه مع الوعي لا امكان
تصور الكنه بسبب الوعي ولو سلم ان اللازم امكان تصور الكنه

بسبب الوعي فلما ان نعتبر الامكان بالنسبة الى العقدة اي تصور الانسان
العقدي يكون بدون العرض لا بالنسبة الى العقدة اي تصور الانسان
بدون الوعي **وهو** انتفاء العقدة قد يكون لعدم التصور اي
فبجميع الامكان الحاشي الى تصور العقدة مع قطع النظر عن العقدة اذ
يكون ان يحصل ذلك التصور ويكفي ان لا يحصل وهذا معنى الامكان الحاشي
وهو غير ممكن اي ويكفي عند الحقق ان يحصل تصور الكنه بالوعي
اي بواسطة الوعي **وهو** يكون تصور الكنه بواسطة الوعي ممكن بالامكان
الحاشي فانه في السؤال بالنسبة الى العقدة ايضا **وهو** يمكن اجتناب التباين
آه وهذا الجواب هو ما سبق اذ هو الاخص لا اظهر اجتنابا والى الفهم
قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض فان كل عارض
سواء كان غير لازم او لازما بنبينا او غير بين فممكن ان يتصور تصور الوحد
بوجوده خارجا او ذهنا غير ان يتصور له اي لذلك العارض وجود
وان كان هذا التصور محال لا ينفك عن كنهه نفساني حاشية والذات
كان لا يمكن ان يتصور تصور الوجود والشي خارجا وذهنا غير ان
يتصور وجود حاشية او ذاتيات فان التصور والتصوير حاشية
ههنا هذا الكلام ذكر البعض ولا يخفى عليك ان الاوضاع النسبية
كالوكالة والكنان والاجتماع والاتفاق لا يتصور الا بعد تصور
المتنوب والمنسوب اليه على ما ذكره شرح المقاصد ولا شك ان كل
واحد من المتنوب والمنسوب اليه بالنسبة الى الاوضاع النسبية لازم
بين ما في الاخص وتصوره مقدم على تصور الاوضاع النسبية

كما يعرف بالنسبة الى الشيء فان تصور البعض مقدم على تصور الشيء فلهذا
 لا يصح ان يقال يمكن ان يتصور تصور الوجود للمادة والنسبة من
 غير ان يتصور المتصور والمنسوب اليه وجوده كالا يجر افتراض ذلك في
 حاشية الشيء وذاتياته فتأمل فان المقام في حق الشيء الاقدام على
 الله في الاحلال والاكرام **قوله** وباعتبار شخصه هو به المتصور
 ان المصوت الى باعتبار الشخص هذا كلامه **قوله** قد اطلقنا على اي شيء
 باعتبار الشخص اي اطلق المصوت على اعني باعتبار كونه اعني شخص
 محضنا وبقية حقيقة كالا نسان اذا صار زيد افعلا هذا يكون
 الشخص داخلا في المصوت ويجعل ان يعتبر الشخص شرطاً في واقع
 المصوت كالأول اقل واشهر وذكر في شرح المواقف ان لكل شيء
 كلياً كان او جزئياً حقيقة هو به حقيقة اجزئية تسمى مصوتة فتأمل
 المصوتة بمعنى الوجود الخارجي في الحقيقة الكلية تسمى فاعني حال الوجود
 والشيء عندنا الوجود المتصور ان مع الشيء هو الثابت المتصور
 الخارج وهذا المعنى هو معنى الوجود ايضا عندنا فان معنى الوجود
 هو الكائن في الاعيان وهذا معنى الحق الاول عندنا خلافاً
 للمعتزلة فان الاول اعم من الثاني عندهم اذا الاول عندهم يتناول
 الوجود والعدم كلياً دون التمايز **قوله** ومعناه ان لا يبدى الوجود وانما
 تعين الوجود بكون الشيء في الاعيان فهو تعين نقلي لا تعين حقيقي
 فلا ينافي كونه معناه ببداهة التصور ومنهم من ذهب الى كونه كيباً
 جازي تعينه ومنهم من ذهب الى امتناع تصور ما كونه **قوله**

فالحكم بنبوت حقائق الاشياء او رد الفاعل اذ انما ينافي ما سبق
 والمنحصر في الامور الثلاثة فلو كان الحقيقة وكون الشيء بمعنى الوجود
 وكون الشيء بمعنى الوجود اذ لا لغوية في قولك عوارض الاشياء
 ثابتة وحقائق الوجودات ثابتة وحقائق الوجودات متغيرة
 والقول على البعض تخصيص فلا يكمن في القاصدين هذا الكلام **قوله** او رد
 الفاعل قد كثر وان كان ههنا كثرة التاكيد في الابدان بالاسماء
 ناسخ عما سبق **قوله** والمنحصر في الامور الثلاثة اعلم ان من منق
 السؤال ومورد السؤال فرق وقد انزل السيد المذنب في التفسير المتصور
 للمعالم الى الفرق بين مورد السؤال ومنه السؤال ثم ان مورد السؤال
 ههنا هو قول حقائق الاشياء ثابتة ومنه السؤال جاز ان تعين
 الحقيقة وهذه اذا لمعنى في الاعني الوجودات للاشياء ثابتة وهذا
 لغوي فان قولنا الوجودات ثابتة بمنزلة قولنا الوجودات ثابتة
 ثابتة وغاز ان يكون من السؤال كونه الشيء بمعنى الوجود اذ
 معنى في ما بهيات الوجود ثابتة وهذا ايضا لغوي بمنزلة قولنا ان
 ثابت واذا وقع ما ذكرناه فظهر ان قولك اذ لا لغوية في قولك
 عوارض الاشياء ثابتة الى قوله وحقائق الوجودات متغيرة
 ناسخ من عدم الفرق بين مورد السؤال ومنه السؤال فان مورد السؤال
 لا كونه لغوية واما عوارض الاشياء ثابتة فتغير مورد السؤال وكذا
 قولك عوارض الوجودات متغيرة لمورد وكذا قولك متغيرة لغوية
 فتأمل ولا يكمن في القاصدين والله اعلم **قوله** وبما يجاب الى البيان

٢٠٠

انما يحتاج الى بيان معناه فان اكثر من كونه يفهم منه ذلك المعنى كما يقال
 في مثل واجب الوجود وجوده واما اصل ان اخذ موضوعه كالمعتاد
 مشهور فيما بين الناس فلهذا مفيد بلا حاجة الى بيان معناه اللهم
 الا بالنسبة الى بعض الاذعان القاطنة **قوله** وليس مثل قولك الثاني
 ثابت هذا انما هو الى قوله وهذا الكلام مفيد اي ليس مثل الثاني الذي ذكره
 ان بل فانه غير مفيد اذ قد اعترضه متحد المصنفه والى قوله ولا يحتاج
 انما ابو النجم وشيخ شوكي ناظر الى قوله رجا يحتاج الى البيان فان شوكي
 شوكي يحتاج الى بيانه معناه كقائه وهذا ظاهر ولكن انما
 يحتاج الى البيان ثابته يحتاج الى البيان لا بطريق التناوب بل والوقف
 عن الظاهر المتبادر لشبهة امر المراد به خلاف شوكي شوكي فانه يحتاج
 الى التناوب وهو ان شوكي الآن شوكي فيما مضى او شوكي بعد الشك
 المعروف بالبلوغه وهذا المعنى لا يحصل جعل الاضافة للعمود لان
 معنى العمود ارادة بعض السعادات المتكلم معينا وكما بين المعنيين
 واشتهر ان المراد بالبيان بيان المصداق الكلام ففهمنا كونه
 كونه مفيدا ويد عليه ان شوكي شوكي كذلك واعلم ان الاثارة
 لا تكون اطلاقا التي علم ما يقع الوجود والعدم مما اذا قلنا
 محل لفظ الاشياء على هذا المعنى الخاوي ثم يتوجه السؤال اصلا بهذا
 كلامه **قوله** فلما يحتاج الى البيان يعني ان احتياجه الى البيان يكون
 في غاية الغلظة بالنسبة الى بعض الاذعان القاطنة **قوله** ولا يحتل
 ان ابو النجم وشيخ شوكي المقصود بهما هو ذلك قوله شوكي شوكي

وانما ذكر قوله انما ابو النجم يشبهنا على ان هذا الكلام كلام من كان مشهورا
 بالخصاصة والبلاغة **قوله** لشدة امر المراد به واسهوا فخذ موضوعه كالمعتاد
قوله كما بين لم يعين اي واما كونه فاحتمل بسبب المعنيين فان في فعل
 الاضافة للجنس والاستغناء في مخالفة في عدمه انما هو ان النجم ليس تلك البهائم
 في جعل الاضافة للعمود والاثارة الى شوكي مقصود من الظاهر **قوله**
 واشتهر ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام انه الظاهر ان مراد
 النجم هو هذا المشهور لان الظاهر ان القيمة المستندة في قوله يحتاج
 ارجاع الى قوله هذا الكلام وما ذكره الاول في شوكي شوكي فان
 على رجوع هذا القيمة الى كون هذا الكلام مفيد الا الى تفسير هذا الكلام
 وانه خلاف الظاهر وايضا اذا قلنا هذا الكلام مفيد في يحتاج الى
 البيان فاعني ان مرادنا من معنى هذا الكلام مفيد وكنهه صدق
 في قولنا الى البيان فنقول وبالله التوفيق اذا قلنا ما نفقده عقاب
 الاشياء كاشطة ونسبة بالاسماء الواجب والحكم والاشياء والاشياء
 والاشياء والاشياء امور موجودة في نفس الامر فهذا القول كلام
 مفيد لا يفيد غير مفيد حتى يحتاج في بعض تلك الامور ما ذكره الى
 البيان كاشطة الواجب وكاشطة الدخان في التلخيص يستبين
 الدخان في الشراء من بعد وفهم رجا يحتاج الى البيان يعني ان هذا
 الكلام باعتبار بعض الامور عند رجوعه في يحتاج الى البيان وان لم
 ينجح الى بيان اكثر **قوله** خبر عليه ان شوكي شوكي كذلك لا يخفى
 عليك ان مقصود النجم في قوله شوكي شوكي هو ان شوكي مشهور

اشعار

بالبلاغة والقصارة حتى لا يجازي صدق هذا الكلام الى البيان بل
 ملاحظة الى الختم يعني في صدق **فقد جعل لفظ الاشياء** على هذا
 الحق الخازن لم يتوجه هذا السؤال فيه بحث لان حابه التي هو سهر
 اذا اخذ باعتبار كلفه يتوجه السؤال البتة سواء كان اطلاق الشيء
 على ما يتم له وجوده والعدم او لم يطلق على ما ذكرنا في الحاشية
 الاولى **في تصوراتها والتعديت بها** وباصوالها الى فقد
 غلط غلطين هذا الكلام **والتعديت بها اي والتعديت**
 بتبوت احوالها كقولنا الانسان كاتب **فلام في العلم** للام
 استوائ الانواع فبيل اراد بالانواع سهرها الانواع الثلاثة
 المذكورة وهي تصوراتها والتعديت بها وباصوالها فاما هذا
 غلط الكسوف وفيها من اهل العوينة مع انه بعيد عن الزعم وسعته
 اراد بالاستوائ الانواع الاستوائ العرفي المتعلق بجنابها الا
 يمكن ان الحق ان العلم بجميع ما يعتقد من صفات الاشياء مع تصوراتها
 والتعديت بها وباصوالها متحقق وهذا الحق صحيح في نفسه مع ان
 الاستوائ العرفي مشهور بين اهل المعاني **غلط غلطتين**
 احدهما انه اتفق بالعلم بالنبوت مع انه لا يمكن ان اثبات الصفات
 وصفاته كما يحتاج الى العلم بالاحوال المعروفة والكتا انه قد
 ادعى وجوب تعديت النبوت مع انه لا يجب تعديت النبوت بل
 لا يجوز تعديت النبوت ولا يلزم الاكتفاء بالعلم بالنبوت
 وقد عرفت بطلان **العلم بنبوتها بتعديت الكسوف** فالقبح

في تصوراتها والتعديت بها
 في العلم بالنبوت

في العلم بالنبوت

للكتاب

للكتاب وبيل العنبر للنبوت الكتابين وان ثبت باسناد الصافي اليه هذا
 كلام قوله فالقبح للكتاب يعني ان القبح المحذور في ما راجع الى صفات الاشياء
 وهذا القبح المحذور هو الصافي اليه للنبوت القدر سهرنا وقوله وبيل
 القبح للنبوت الكتابين يعني ان القبح راجع الى نبوت الكتابين وهو ان نبوت
 الكتابين وهو ان نبوت الكتابين ما كان مذكور في قوله ثابتة كما يدل
 ان ذكره صنف في قوله كما اخذوا هو اقرب للتقدي **قال بعض الاقابر**
 قوله للقطع بانه لا علم بجميع صفات الكتابين يعني ان صفاتهما يعود الى صفات
 الاشياء وهو عام مستوف يمكن مع الكلام ان العلم بجميع صفات الكتابين حاصل
 لما ساعد كان نصرة رايها تنها او تعديت بها او باسوالها ولا يخفى في
 نجيب ان يحل على نوع بقرينة مقام ولا حاجة في ذلك الى تعديت الصافي
 كما تقدم **القطع بانه لا علم بجميع صفات الكتابين** بدو عليه الى قوله فلام
 للعدول عن الظاهر هذا الكلام مع قوله غير مراد يعني ان قولنا جميع صفات
 تفصيلا متحقق غير مراد سهرنا وهو ظاهر وقوله نحن نقصد العلم بالكنه
 اي نحن نقول انه لا علم بجميع صفات الكتابين بالكنه وقوله لا دليل
 على التقييد بالكنه مع ان تعميم الراجح بقوله من تصوراتها والتعديت بها
 وباصوالها ينافي في التقييد بالكنه اذ التقييد بالكنه كان مخصوصا
 بالتصور وهو سلم هذا التقييد بالكنه فبطلان المقيد وهو العلم بالكنه
 لا يوجب تعديت النبوت بل يجوز ان ينسك القيد وهو كونه بالكنه وعلى
 انه كونه بالكنه يعني كونه في ذاته بوجه ما ولا يمكن ان العلم بجميع الاشياء
 بوجه ما متحقق في بطل قول ذلك التباين للقطع بانه لا علم بجميع صفات الكتابين

بوجه ما تحقق فلا حاجة الى تقدير البتة كما ذكره ذلك القائل بهذا ولكن
 بقي منها بحث وهو ان قوله يدعيه الى قوله بل كما ذكر ان يترك القيد
 ينبغي ان لا يذكر منها لان قول الراجح والجواب ان المراد بحسنه يعني
 غناء قوله ويدعيه آية وذكر ان المقصود من جواب الراجح هو
 هو ان العلم التفصيلي غير مراد وكذا العلم بالكنه غير مراد بل المراد هو
 ان جنس العلم بالحقائق وان كان ايجابا عاما فلا يوجب ما تحقق في هذا العلم
 من المراد يعني في الرد على السوفسطائية انك من جنس العلم على الإطلاق
 فقل ان ما ورد الخ في قول الراجح ان ما ورد في الجواب وقوله
 وقد يقال ايضا ان كمال ايراد الذا ذكره ان قوله يدعيه
 وحاصل هذا القول هو ايراد النطق على ما قاله المراد العلم بشيئا
 ذلك النطق هو ان يقال العلم بشيئ جميع الحقائق غير معلوم بل غير واقع
 وان اريد العلم بشيئ بعض الحقائق فلا وجه للعدول الى تقدير البتة
 اذ العلم ببعض الحقائق متحقق سواء كان متعلقا بشيئا او بغير شيئا
 والجواب ان المراد بجنس يدعيه ان يثبت ان جنس لا يلزم
 الى قوله وكفى بهذا القدر ينبغي هذا كلامه فقولته يدعيه آية بهذا
 الايراد ساقتا عن اصله فان الحكم على جنس منها جنة على اى سبب
 فكان قبل ان جنس ما في هذا من الحقائق ثابتة ويدل على ثبوتها
 اى هذه وان العلم بتلك الحقائق متحقق فعلى هذا لا يتصور ان يقال
 ان يثبت ان جنس لا يلزم ان يكون في حقه ما في هذا من الحكم بان جنس
 ما في هذا من الحقائق ثابتة يكون لغوا في الموضوع منها بقوله

بحسب اعتقاد كثر وقوله فالكلام على حذف الحذف لا حاجة منها ان يثبت
 الحذف لان كلمة ما في قوله ما في هذا اما موصولة او موصوفة وانما
 كان في تقدير معنى الجنس ومعنى الاستدراك على ما علم في موضوعه وتعلق
 كلمة ما منها على الجنس فلا حاجة الى تقدير الحذف الذي هو الجنس منها
 وقوله او نقول آية هذا الجواب يقتضي ان التنبية على ثبوت هذه
 كان موقفا على التصديق بنبوت الجنس يعني نبوت سبب من الاشياء
 كالحقائق منها هو ان الامر بالعكس فان التصديق بنبوت سبب
 من الحقائق كان موقفا على التصديق بنبوت هذه انما هي الاشياء
 فان قيل ما ذكره الراجح في الجواب من قوله المراد الجنس هنا في الاستدراك
 الذي انما رايه سابقا حيث قال المراد نعتها حقائق الاشياء ونسبها
 بالاسماء الى قولته امر وموجوده في نفس الامر قلنا ان الجنس كلفي في
 اصله المراد منه المخرج الراجح وهو ان رغبنا سبق الى معنى الاستدراك
 اذ في قصد الى البالغة في الرد على السوفسطائية وهم المعتادون
 سموه بذكر لانهم يعاندون ويدعون انهم بعدم تحقق نسبة
 امرها الى آخره نفس الامر ويقعدون حجة قضيتهم بداهة او نظرية
 الا ولها معارض بها وما ويأتونها في القوة وبه يظهر ان الحكماء لا
 لا يختصن الحقائق الموجودة اختصاصا كما ردهم لها بالذكر جوي على وفق
 السابق والظاهر ان حمل الاشياء منها على المعنى الاعم قال السيد في
 شرح الواو ومنهم فرقة تسب باسناد وتب وهم الذين يعاندون
 ويدعون انهم جازمون بان لا وجودا أصلا وانما جاء عنهم هذا

هذا الكلام متفق
 على ان الحكماء
 يعاندون في قولهم
 وانما جاء عنهم هذا
 انما جاء عنهم هذا
 اجمع الامم في

منها ما لا يثبت
منها ما لا يثبت
منها ما لا يثبت
منها ما لا يثبت

من البراهين المتعارضة ثم قال وبالحكمة ما من قضية بدئية او نظرية
الا ولها قضية اخرى معارضة مثلها في القوة تبا وفيها ويدعون انكم
جزئتم بانتفاء الاحكام كلاما وبذلك وجه ما ذكرتم من الشبهة فكان كلامكم
متناقضا **ثاني** انتهى كلامه في سببنا يظهر ان مذهبهم يخص بالكلية
الموجودات وهذا هو الحق نعم كان دليلهم هو من مذهبهم لا يتحقق
بالوجودات بل بتبا ولذا احكام ايضا فكذا ورد اليك الا لزم
عليهم في دليلهم انكم الحق من مذهبهم بالوجودات لا
تخص من مذهبهم بالوجودات فتأمل **ثالث** من ينكر تنوعها اي
تفرقا وهم يقولون مذهب كل قوم هو بالنسبة اليه وبما بالنسبة
اليه ويراد الى خصمه ويسندون بان القضاوي يجد لكل قوم مذهب
فقد علم ان المعاني تابعة للادراكات هذا كلامه وذكر في شرح القول
ومنه قوله نسي بالعندية وهم قالوا بان عقابق الاشياء تابعة
للاعتادات دون العكس فمن اعتقد مثلا ان العام حادث كان
حادثا في حقه وبالعكس فذهب كل طائفة حق بالنسبة اليهم و
باطل بالعكس الى خصومهم ولا استحال في ذلك اذ ليس في نفس
الامر شيء محض واجتهد اعلم ذلك بان الصنف او يجد الشكر في
متنا فدل على ان المعاني تابعة للادراكات وذكر تما لا يخفى **فاد**
جواب ويدعي انه شاك في هذا الزعم بمعنى القول الباطل لا الاعتقاد
الباطل اذ لا اعتقاد بغيره لان **هذا** كلامه قال في شرح القول
وامتثالهم اي افضل السوفسطائية اللادرية القائلون بالتوقف ثم قال

فظهر ان السوفسطائية قوم لهم قلة ومذهب وبشبه ان هذه
الطوائف الثلاث وقيل ليس يكن ان يكون في العالم قوم عقلاء يتكلمون
بهذا المذهب بل كل غال لا سوفسطائي في موضع غلطه قال بعض الفضلاء
قوله لنا فبيننا ذهب على التسمية بالنسبة في لنا وقوله والزام عطف
على قوله فبيننا **جواب** وان لم يتحقق تنوع الاشياء فقد ثبت بدو عليه
الى قوله في نفسه معدوما في الخارج **هذا** كلامه فقوله بدو عليه ان
عدم ارتفاع النقيضين آية والحق ان الالزام عليهم ليس مبنيا على
عدم ارتفاع النقيضين حتى بدو عليه ما ذكره فان حاصل الالزام
بهذا ان يقال انكم ادعيتهم انهم ينفي الاشياء محض نقول ان زعمهم ان
ما ادعيتهم كلام مختل لا اصله ولا تحقق له فقد اقررتهم ببطلان ما
ادعيتهم فقد حصل غرضنا وهو ابطال ما ادعيتهم وقد اقررتهم بذلك
واقا قولهم انهم فقد ثبتت فروقهم بين السطواوي وانما ذكره لبيان
العائق وعدم احتياجه الى البيان لكونه بدئيا وانما قلنا هو مذهب
سهرنا السطواوي اذ يكفينا اخرا رهم بانه لا تحقق لكلام اصلا
لما عرفت وان زعمهم ان ما ادعيتهم ليس امر احتملا بل هو مما كان له اصل
وتحقق في الجملة فقد اقررتهم ايضا ببطلان ما زعمهم في التقاضيات
والاحكام من انها لا تحقق لها اصلا واما ما تزعمون فمرحبا باله
الحاصل بيننا وبينكم وهذا معنى الالزام عليكم وقوله وهذا النقيض
في جملة الحق لا يخفى عليكم ان العنادية لم يخالفوا هذا النقيض الذي
خففنا به ليس تحقيق ما اصلا ولا في جملة الحق بل اصلا وجب علينا

فان

ان تعبد الشك الاول فنقول قد قد تم بطلان ما زعمتم فارجوا بالو
فمن سريتم ان الاقتصار على الشك الاخير لا يكفي وقوله قد قد الام
في التحقق على الوجود فيقال مثلا ان لم يوجد في الحاد في نفي الاشياء
فقد ثبت وان وجد والتحق حقيقة من انكشاف الى آفوه وقوله قد قد
كون الشك الثاني في نفسه معدوما في الحاد اي كذا ان يكون الشك
الثاني موصوف في نفس الامر معدوما في الحاد مع انه لا يلزم من كون نفي الشك
معدوما ان يكون نفي الشك موجودا فلا يلزم ان يقال ان لم يوجد نفي الاشياء
فقد ثبت الاشارة **قوله** انما يتم على العنادية عدم تمام على اللاذرية
ظاهر واما على العنادية ففيه تأمل قال في شرح القاصد في كلام العنادية
والعنادية تناقض حيث اعترفوا بحقيقة ابيات او نفي سبها اذا انكسروا
فيما ادعوا بغيره هذا كلامه ففهمه ففيه تأمل الى فيه نظا اذا الام
ينبغي ان يتم على العنادية ايضا وقوله في شرح القاصد تاييد للنظر
الذكر والظاهر ان الالتزام لا يتم على العنادية اذ لو قبل لهم ان لم يتحقق
النفي ولم يتقرر في نفس الامر اصلا فقد تحقق الثبوت قطعا وان تحقق
النفي في نفس الامر والنفي حقيقة من انكشاف فقد ثبت شي شي منها احتم
فهم بعد لو سلمنا ان مع النفي لم يتحقق اصلا ولم يتقرر في نفسه
لكن بما ان يتحقق ذلك النفي بالقياس الى ما من اعتقد بذلك النفي فم
يتحقق الثبوت بالقياس الى ما من اعتقد بذلك النفي واما تحقق الثبوت
بالقياس الى ما من اعتقد الثبوت وهذا الجواب منهم باطل في نفس الامر
لكنهم يدفعون به الالتزام عنهم واما ما ذكره في شرح القاصد فم

كلام

كلام تحققي لا الاتقي بالقياس الى العنادية فهو لا يكون تاييد للنظر
الذكر وبالعكس اليهم **قوله** الفرضيات منها حسبات هذا دليل اللا
وحاصله انه لا وثوق بالبيان ولا بالبيان بيان فنعين الحق
والشك وغيرهم من هذا الشك حصول الشك والتمه لا اثبات امر او
نفيه هذا كلامه ففهمه وحاصله انه لا وثوق بالبيان ولا بالبيان
انما يقع ما نطق التهمة الى الحيات والبداهة والنظارة وجعلنا
التوقف في الكل والشك فيه وهذا دليل اللاذرية وبكم ان جعل ما
الادع دليل للعنادية بان يقال الفرضيات منها حسبات ومنها
اوليات وقد وقع فيها غلط واختلاف ووقع بينها منا غشيه
ونضاد متغايرة والنظارات قدع الى الفرضيات وفاد الفرضيات
بوجوب في النظارة ولو كان للاشياء وجود وتحقق في نفس الامر
ما وقعت هذه الفرضيات المذكورة وبكم ان يتقدم ذكره الى ادع
دليل للعنادية ايضا بان يقال لو لم يكن الاشياء تابعة للاعتقاد
ما وجد اختلاف في الاصول والاقوال بين العقلاء الطالبيين
الحق مع اصلاكم اللازم باطل لما عرفت **قوله** قد غلط كثيرا
الطلاق الغلط منهم بناء على زعم الناس فان قلت قد الدافلة
على المضارح للغة فتناف في الكثرة قلت قد تنافر في تنوع التحق
ايضا على ان اللغة بحسب ضافة لا ينافي الكثرة في نفي هذا الكلام
بناء على زعم الناس بل هو بناء على زعمهم اذ مقصودهم بيان السبب
الحاصل لهم فالله ان يقال كان المفيد ما المعلوم لنا بسبب اللوم

كانت

سؤال في علم

في علم

يحتل نقض هذا التيمية بلا حفاء وكذا خرج الجمل المركب لاحتيا ان
 يتطوع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فينبذول عنه ما حكم به
 الايجاب والسلب الى نقضه وكذا خرج التعليل لانه يذول با
 التشكيك ثم ان التيمية تكون في التصور ويكون في التصديق
 اما في التصور فهو الصورة الذهنية ومتعلقة بالهوية المتصورة
 ومعنى عدم احتمال النقض هو انه لا يمكن في كل المتعلق ان لا يطابقه
 الصورة بل تطابقه صورة منافية بشكل الصورة في المطابقة واما في
 التصديق فهو الاثبات والحق ومتعلقة به الطمان ومعنى عدم احتمال
 النقض في صورة الاثبات هو ان لا يمكن الطمان ان لا يتبعها
 في الاثبات بل سعلوا النفي والسكر والوهم وفي صورة النفي هو ان لا يمكن الطمان
 ان لا يتبعها بل سعلوا التام والسكر والوهم هذا ما افاد اليه
 وقال بعض الفضلاء ان لا يثبت من ذلك ان لا يكون العلم بالثابت
 لا يكون الاثبات والتبع عليه ما يوجبها ولكن ليس صفاء في توصفها او هو الصورة
 الصورة فيبطل توهم هذا وهو في ريم ولكن ان يقال التفرق والاعتبار في كل
 فان الصورة من حيث ذاتها غير حاكم في التيمية وكشف لما ذكره في كقولهم انما
 هو التام واثبت مع ان التام ليس الفرب ما عسار الدار غير باعتبار كون
 الوجه انه قابل دون الاحتمال لعلو آية مع ان احتمال بعض التيمية انما
 هو لعلو التيمية لكن قد وصفه لعلو التيمية وصفها بما راجح
 وصف التيمية بقوله لا يمكن النقض وله مكران احتمال بعض التيمية وعدم
 احتمال بعض التيمية وصفها لعلو التيمية لعلو التيمية وقوله لا يمكن النقض

نقطة

في علم

ينقسم الى قسمين ان العلم بهذا الحق يكون صفة ذات متعلق فان تعلقت
 بما عد نسبة التامة تسمى تصديقا اجماليا ان تعلقت بوقوعها وسلبها ان
 تعلقت بارتفاعها **وله** بناء على عدم النقض بالمعاني فان المعاني
 التي قولها بعد الغيبة عن الحواس كل هذا كلام معلوم ومقتضى
 التوفيق ان لا يعلم الجوانبات اي اذا قيدت في العلم بالمعاني فقبل صفة
 توجب تيمية المعاني لا يمكن النقض يقتضي هذا التوفيق ان لا يعلم
 الجوانبات الغيبة قبل الدورية لانها ليست في قبيل المعاني بل في قبيل
 الاعيان المحسوسة كمنه كمنه تدرك قبل الدورية اذ كانا عليا على
 ما قرعها وقوله كل لا اكسكال فيه لان الاعيان الحسية
 بعد غيبتها عن الحواس تصير من قبيل المعاني الجوانبة لا من قبيل المحسوسات
 اذ المحسوسات لا تتعلق بها في حق لو كانت معدومة لا يتغير ذلك
 العلم التصوري ثم ان المعاني كانت كلية تكون ايضا جزيئة على ما ذكره
 في شرحه للموافق وادراك زيد بعد الغيبة من القسم الثاني **وله**
 بناء على انما لا نقض لاي تيمية ما في قوله على شئ في الواقع لا ينافي
 ما هو عليه من آية في النقض بهذا كلام معلوم ومن هنا قيل ان
 بالنقض نقض الصفة اي وجم اجل عدم صحة البناء المذكور في
 المراد بالنقض في قوله لا يمكن النقض هو نقض الصفة لا نقض
 التيمية وقوله مما لا يثبت له اي لا دليل يدل على ثبوت النوعية المذكورة
 ويحكم ان يقال ان عدم نقض التيمية هو عدم نقض التيمية
 المتعلق بذلك التيمية وعدم نقض التيمية الذي هو صورة متعلقة

متعلق

بذلك المقدم امور متلازمة لا يتصور الالغاء بينهما ولهذا كان
 السيد الشريف رحمه الله تارة ينفق في التصور او كان يشترط في
 التفتيش في التخيير المتعلقة بتلك المفردات فان كان اراد في التفتيش
 في التخييرات ذكر في التفتيش في التصور استيعابا لتمام ان متلا زمان
 وان القول بنفي التفتيش في احد ما يتم القول بنفي التفتيش في الآخر
 هذا الذي ذكرناه اذا كان التخيير الذي هو الصورة والتصور
 والذي هو الصفة متعابدين بالذات واحاد اذا كان احدا واحدا
 بالذات ومتعابدين بالاعتبار على ما هو الحق كانت ظاهرا بطلان
 قوله فلا يلزم البناء المذكور اذا البناء المذكور محقق بلا شبهة
 وقوله فلا شك ان الانسان المتصور باحد ما يحتمل ان يتصور
 بالآخر اعلم انه لو فرض التناقض بين الصفاة والفعل واللام
 صفاة كل دايما فاما ان يكون اللام للجنس او للعدد فان كان للام
 للجنس كان المتصور في احد ما مفردا من جنس الصفاة وفي الآخر
 مفردا من جنس اللا صفاة كل فام يوجد به هناك شي واحد متصور
 بهما وان كان اللام للعدد وتكون المفردات شخشا واحدا كونه
 متلازمين باعتبار خصوصية يكون مقصورا على طائفة العدد
 احاصل في الصفاة كل او اللا صفاة كل ولا شك ان مع العدد فيهما
 شي واحد لا متقد ولا يلزم ان يقال ان احدهما تفتيش الآخر
 وان المتصور باحد ما يحتمل ان يتصور بالآخر واحدا معني
 الصفاة كل او اللا صفاة كل فلا شك انه متصور ومتعابدين مع العدد

وان كان في التفتيش في
 التفتيش في التفتيش

لكن كونه الة ملاحظة خصوصية زيد متصور غاية ما في الباب انه
 كان متعابدين مع الة ملاحظة خصوصية زيد وذلك الحق به
 مع العدد لا يقال كونه العدد الة ملاحظة خصوصية زيد متصور
 على كونه مفردا من الصفاة كل واللا صفاة كل الة ملاحظة خصوصية زيد
 لاننا نقول ذلك ثم نعم كونه العدد الة ملاحظة خصوصية زيد متصور
 على تصور مفردا من الصفاة كل او اللا صفاة كل لا يلزم من هذا ان
 يتوقف ذلك العدد على كونه مفردا من احد ما ملاحظة خصوصية
 زيد بل اللازم هو تصور مفردا من احد ما كونه هذا القدر لا يكفي في
 قوله ان الانسان المتصور باحد ما يحتمل ان يتصور بالآخر
 وقوله لا يلزم وجوده في الآخر واليه الآخر هو ان متعلق التفتيش
 لا يحتمل تفتيشه وان كان للتصور تفتيش قوله على ما ذكرنا في
 تضعيف قوله لانه يميل كثيرا من قواعد المنطق مثل ان قوله
 الصورة الذاتية الة ملاحظة فندبر فانه وفي هذا كلامه
 المتعابدين لانه اشياء يقع ان تحقق احد ما في نفسه ينافي تحقق الآخر
 في نفسه ايضا كقولنا زيد حيوان و زيد ليس حيوان فانهما متضادان
 قضيتان لهما قضيتان تامتان متضادتان باعتبار صدقهما في
 تحققهما في انفسهما والمتضايفيتان لهما قضيتان تامتان متضادتان
 في شي واحد وان جاز اجتماعهما باعتبار تحققهما في انفسهما كقوله
 الحيوان واللا حيوان فانهما موجودان معا في الدنيا لكنهما لا
 مجتمعان في شي واحد وقوله او دفعه عن شي التفتيش به وان

نقضي كل شئ رقة في نفسه فلا يتصور التقييد في الصورة
وقوله والاشهر هو الاول يعني انما نعلم اننا نعلم وقوله ايضا
ناظر الى قوله لانه يبطل كثير آله والوجه ثان لتضعيف قولنا
وقوله واجب عن هذا انه هذا ما افاده السيد الشريف في شرح
الموافق وسواء الحق وسواءه عقبيه يعنون الله تعالى وقوله فانه
دقيق لا دقة فيه بل هو مغلط كشيء من عدم الفرق بين الشئ
وبين ما يقارنه ولا يتفكر عنه وذلك لان الآلة ملاحظة بهذا
الشئ الذي هو معنى العود المطابق له دون الصورة الانسان
الغير المطابقة لذلك الشئ نعم هذه الصورة كانت متعينة لمع
العود كما انما ذكره لا تقتضي كون الصورة الغير المطابقة الآلة ملاحظة
ذلك الشئ باعتبار خصوصية وانما الآلة ملاحظة باعتبار
خصوصية هو معنى العود المطابق له ويكون في كون معنى العود
آلة ملاحظة حصول صورة الانسان من غير احتياج الى كون
نفس الصورة آلة ملاحظة خصوصية الشئ وانما هي تكون في
ملاحظة مفهوم الانسان وهي مطابق له هذا توجيه ما افاده
السيد الشريف قال ان ربح ولكن ينبغي ان يحل الفخ على الانكسار في
الناس فالكف هو ان العالم صفة بتكثيفها في قاع به حاشية شانه
ان يذكر انك فانما لا استنباط فيه فيخرج عن احد الظن والكل
اي من واعتقاد المقلد الحسب ايضا لانه ليس فيه انكسار تام
على ما ذكره في شرح الموافق **قوله** فانه لانه اي ذاته في كافي في حصول

علم

علمه وتعلقه بالعلوم بلا حاجة الى شئ يفتقر الى العلم وتعلقه بهذا الكلام
فتقوله في حصول علمه الى علم الذي هو صفة فدية فانية بذاته في وقوله
وتعلقه الى خلق ذلك العلم القديم بالعلوم ما هو جوده كانت المعرفة ما هو
معه ومنه وقوله بلا حاجة متعلق بقوله كافي **قال ان ربح** والا فالعقل
اي وان لم تكن الآلة غير المدرك فهو العقل في يكون العقل هو المدرك
والعالم كذا عند العقل اسباب العلم للخلق بسبب ان المدرك والعالم هو خلق
وان العقل هو من اسباب العلم للخلق فعلى هذا يكون اسناد العلم و
الادراك الى العقل اسنادا اجماليا واسنادا الى الخلق اسنادا حقيقيا
وسبب تعلق العقل ان شاء الله به وقوله كانت رلا وافي اي كان ان التمس
سبب ظاهر للاجاف المتعلق بالجميع الخوف كذا العقل سبب ظاهر للعلم
المتعلق بالمعلوم وهذا القدر يكفي في تشبيه العقل بالآلة **قوله** قلنا
لهذا على عادة قول المتأخر آله حاصله اختيار الشئ الاخر وبيان
وجه كونه هذا الكلام في حل السؤال المذكور وهو ان يقال السبب
حقول بالآلة ان على معان ثلثة لا يعلم شئ منها ان يكون مراد المقصود
على ما ذكرنا ان ربح وحاصل الجواب هو اختيار الكف الثالث وهو سبب
المفتنى الى العلم في الجملة وبيان وجه انحصار هذا الكف في احد التمس
الجملة والخير القصادق والعقل وذكر الوجه هو ان يكون احد
مبني على عادة المتأخر على الاستدلال الحقيقي كما توهمه الابل
عن تدقيسات الفلاسفة اي فيما لا يقتضيه اليه فان دبرهم تقييد او
خاتم فيما لا يقتضيه هذا الكلام وقريب من هذا ما يقال اي تدقيساتهم

من ربح

الفاسدة والآفات المتكاثرة احق بالتدقيق منهم فهاهنا كانت نسبة النور
اليهم للاستعداد والسوية على ما ذكره في علم البيان **قوله** ما وجدوا بعض
الاودراك انما يقع ان الحسن لظهوره وعمومه يستحق ان يعد احد
اسباب العلم للانسان فوله سواء كان اشارة الى عموم هذا الكلام
عمومه لظهوره متعلق بعمومه يستحق وقد اشار الى اوجه الى ظهوره
بقوله اذ لا شك فيها اي في وجوده للانسان وغيره من الحيوانات كالنمل
قال انا دعي وتألم ثبت عندهم انهم اتوا الباطنة او وهي حقة
على ما عده الحكماء الحسن الشك وهو قوة تدرك جميع ما يدركه الحواس
الظاهرة بعد الغيبة اما هذه القوة فكانها حواس تنبث في العيون
الحقة والوهم وهو قوة تدرك الكائنات بكونية كصدافه زيد وعداؤه
عز وكناله وهو قارة الحسن الشك والقوة الحافظة وهي خزانة الهمم
والقوة المنفردة وهي التي تتصرف في الصور الادراكية بالتركيب
والانفصال كما اذا ركب انسانا ذرايين وتخل انسانا عدم كونه
ومحل هذه الحواس هو الدماغ على ما قاله ارسطو وقوله بان لبناء
هذه امثال ما هو هو الوجود انبثات وهو ما يدركه العقل بيقين با
في نفس المدرك وان الكل اعظم من الجزء هذا امثال ما هو من الاوليات
وهو ما يدركه العقل بيقين في الوجود اليه وان نور الفهم مستفاد من
النسب هذا امثال ما هو من الكد شمس واحد هو ان تظلم المبادي
المرتبة للعقل دفعة وتلك المبادي المرتبة دفعة هي قولنا مثلا لو
لم يكن نور الفهم مستفاد من النسب ما وجد النور في التمر عند القابلة بالنسب

او عدم

او عدم النور عند عدم القابلة بها وان السقوط ليس بل هذا امثال
ما هو من التجويز قال بعض الفضلاء والفرق بين الحس والبنية ان
مما مدته الحس ممتدة او ممتدة فكيف في الحس ممتدة القياس الحسني
لا في التجويز بل لا بد فيها من انما ممتدة حواس كثيرة فلا يتم دليلها
فانها بمنزلة على ان النفس لا تدرك الحواس الحادية بل الذات على ان الواحد
لا يكون مبدءا لثلاثين والكلام باطل في الاسلام بهذا الكلام ففوله
على ان النفس لا تدرك التجويز الحادية وذلك لان النفس مجردة عندهم فلو
ادركت الحواس الحادية بلزم ان تكون النفس محلا للصور الجسمانية
فتكون النفس ايضا جسمانية هذا خلف وقوله وعلى ان الواحد
لا يكون مبدءا لثلاثين يعني انهم ما اعتقدوا وان الواحد لا يصدر
منه الا الواحد قالوا بوجوه الفهم الحقة الباطنة بناء على تعدد
الافعال الحقة التي هي ادراك الحس شيئا وادراك المعاني بكونه المتعلقة
وعقلها او المصدر التصديف فيها وقوله والكل باطل في الاسلام
فان اصل الاسلام قالوا لانهم ان النفس مجردة فلو سلمت انها
مجردة فلا يتم انها لو ادركت الحواس الحادية بلزم ان تكون محلا
للصور الجسمانية ولو سلم ذلك فلا يتم انها تكون جسمانية و
ايضا لانهم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فانه نوع واحد
حقيني وقد صدر عنه انا وصعد دة لانما بها قال انا دعي
السمع وهو قوة مودعة في العصب الى الذي فيه هو المختص
كالطبل وقوله يدرك بها الاعداد الصوت هو كيفية مسعدة

حاصلة للمواضع عند تعقبه وقوله بكيفية الصوت اي بكيفية من الصوت
 وقوله ان السم يخلق الادراك اي يخلق بطريق وجوه العادة عننا
 وبطريق الاجاب عند الحكما **ثم** يتلوا قبان فيه اشارة الى انهما لا
 يتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الالين بالالين فينتقل
 الالين الى العين اليمنى والاليس الى اليسرى هذا كلامه فقصه فيه اشارة
 الى انهما لا يتقاطعان بغير ان في قوله يتلوا قبان اشارة الى ان العصبين
 المتجهين لا يتقاطعان اذ لو كانا متقاطعين لوجب ان يقول
 يتقاطعان كالصليب لكنه قال يتلوا قبان ولم يقل يتقاطعان
 قال بعض الفضلاء فالعصبان يكونان كهيئة الالين حتى
 كل منهما الى محبة الآخر كهيئة الصليب كما ظنوا وقال بعض الا
 فاضل ان ما ذكره هو مخنن رده جانبيوس وذهب فيه الى انهما
 يتقاطعان تناظرا صليبا وعبارة الشرح صالحة لذلك
ثم والحوكا لا يقال احوكة من الاعراض النسبية فكيف يدرك
 باكثر لاننا نقول احوكة من الموجودات الحسية بالاتفاق ولزم
 النسبة لا بناء في احوادها باكثر وما يقال ان الحس اذا ما بعد
 الجسم في مكانين ادرك العقل منه الكونين وهو احوكة والتمس
 يدركه في مكان فلا يدرك احوكة فليس شئ لانه ادراك الشئ بواسطة
 احاسن الآخر ومثله لا بعد محوسا والا يلزم ان يكون الشيء محوسا
 لنا وانه الاحاسن بشكل الاعي الى ادراك عماء هذا كلامه فقصه
 فكيف يدرك باكثر فيه بحث فان القرب والبعد والكون و

والتفوق والاتصال كلهما من الاعراض النسبية مع انهم قد عدوا من
 المبررات مكونة من الاعراض النسبية لا بناء كونها من المبررات
 وقوله وهو احوكة بغير ان مجموع الكونين في المكانين هو احوكة وقوله
 والتمس لا يدركه في مكان بغير ان التمس كالا بصارا اذ التمس
 لا يدرك الجسم في مكان اصلا فلا يدرك التمس احوكة قطعا واما ان
 التمس يدرك احوكة بعض الاجسام في ظلمة القبيل بل التمس لا يدرك
 الكلام شيئا فيكون مبررا او لا وبالذات لا فيكون مبررا انما
 وبالعوض وكذا الكلام فيكون مبررا لاننا نقول بل المقصود هو
 اعم فخذ اذ ان في الاشكال والقدرة والحوكا من قبيل المبررات
 وايضا القدم على القرب والبعد والتفوق والاتصال والا
 ستقامة والاختلاف من قبيل المبررات مع ان جميع هذه احوكا
 انما يكون مرتبة بواسطة روية الاضواء والالوان فان المبرر اول
 وبالذات هو الاضواء والالوان وغيرهما يكون مرتبة انما وبالعوض
 بغير ان هناك رويتان متعلقتان بهما وليس هناك روية ثالثة
 متعلقة بغيرهما بل نسبة الروية الى غيرهما نسبة مجازية لا حقيقية
 واما نسبة المبررين اليها فما حقيقة على ما ذكره السيد في شرح
 الحواشي وكذا الكلام فيما يكون مبررا واعم مما يكون مبررا
 بالذات او بواسطة واما تخصيص الروية او التمس بان يكون
 بالذات لا بواسطة فذلك من غير علم فثبت ان الفلاسفة فلا في
 بناء ذلك فان مقصودنا هو انما عدا اسباب العلم اعم من ان يكون

بأنه ذات او بالواسطة فمن سبها يعلم ان قوله ومثله لا بعدى سب
 ليس كما ينبغي فان اكثر الامثلة مما كان ميسر بالواسطة وهذا القدر
 يكفينا كما عرفت والله العارف قال ان روح الشريكين في كل شئ
 حكمة دائس الشدي واما حليان كذا في الصالح وقوله في جميع ظواهر
 البدن ابي في جميع ظواهر البدن واما باطن البدن ففيه اعضاء
 غير خاتمة كاللبدن والطين والربة والكائنات بل قوة النفس
 يكون في اغنيها فقط والحكمة في قوة عدم قوة النفس فقط البدن
 عما يتصرف به من كبر والبرد وكفهما وقوله والربوبية والبيوتية
 قبل الربوبية كيفية تقتضي سهولة الاتصاف بالغير وسهولة
 انفصال عن الغير كطوبى اى مثلا والبيوتية كيفية تقتضي
 الاتصاف والاتصال وقبل الربوبية كيفية تقتضي سهولة قبول
 الاتكال وسهولة تركها والبيوتية كيفية تقتضي شدة التكل وتركه
 ولا يخفى ان الربوبية بالحق الشئ ليست محسوسة لان الهواء رطب بهذا الكيفية
 لقبوله الاتكال بسهولة فلو كانت الربوبية بهذا الكيفية محسوسة لكانت
 رطوبة الهواء ان كمن محسوسة كى لازم باطل بالبداهة

لا بد من ملكة الاخرى ان اشارة الى ان تقديم قوله وبكل حكمة على مقلقة
 اعني قوله بوقف للاختصاص بهذا الكلام فان قيل ان السبلان
 والعلالة والاختلاف والربوبية والبيوتية والاستفانة والاختلاف
 وكذا ذلك امر واحد كى بالروح البصر مما فلا يفيح التخصيص المذكور
 فلنا لعل التخصيص بهما اخصا ولا حقيقي بناء على ان المذكور

مورد
 بيان

وان كانت مدركة بالروح البصر كى لا تدرك بالسمع والذوق والشم
 كما ذكره مالان في وهذا القدر من التخصيص كى سبها وكى ان تجعل
 حقيقيا وبكل الروح البصر على ما سبها بالذات ومنع كون الامر
 المذكور في علمه بالذات او معرفة بالذات فلا الاتكال قال ان روح
 فان قيل البست الذائقة آه وتعالى ان يقول لم لا يجوز ان يكون
 حكمة واحدة موضوعة لا دراك حلاوة الحذوق وحلاوة حذوق
 حكمة هي القوة الذاتية الحاملة في جرم اللسان وهذا لا ينافي
 قوله الله وبكل حكمة توقف على ما وضعت من له واما جواب
 ان روح البست على وجود القويين في سطح اللسان فذلك دعوى
 بلا دليل اذ يجب ان يقال ليس في جرم اللسان القوة واحدة موضوعة
 لا دراك حلاوة وحلاوة معالابد نسخ ذلك في دليل **قوله** فان الحجة
 كلام اى مركب تام فلا نقص بمثل زيد الفاضل بهذا الكلام مع
 فلا نقص بمثل زيد الفاضل الى انه لو لم يفسد الكلام بالمركب
 التام لزم النقص بمثل زيد الفاضل اذ يصدق عليه ان النسبة
 خارجة طائفة او لا طائفة اذ المراد بالنسبة سبها من النسبة
 الذاتية الداخلة في مفهوم قولنا زيد الفاضل والمراد بالخارج
 سبها من النقص لزيد الحاد او لا نبوتها فان كانت تلك
 النسبة الذاتية مطابقة لتلك الحاد غير صادق وان لم تكن
 مطابقة فهو خارج فليكن ان ما كان نسبة قايه لا يكون
 الا كلاما تاما دون المركب التام فانك اذا قلت زيد فاضل

فقد اعتبرتها نسبتها لشيء على وجه شوبها لها وقوع نسبة
 اخرى خارجة عنها وهي ان الفضل ثابت لذاته نفس الامر وانما
 اذا قلت يا زيد القاضل فقد اعتبرتها نسبتها لشيء على وجه
 لا يتصور من حيث هو ان الفضل ثابت لشيء الواقع بل من حيث
 ان فيها اشارة الى معنى فذلك زيد فاضل وهذا القدر من الا
 شارة لا يكفي وان يكون نسبته خارج نطاقه اولاً تطابقه
 فان هذا القدر حاصل في مثل فوكك يا فاضل فلا اعتبار له **قوله**
 بمعنى الاخبار عن الشيء على ما سوبه اي على وجه ذلك الشيء معلوم
 بذلك الوجه الى قوله واليه نسبة قوله سوبها اي الاعلام نسبة هذا
 كلامه فقولهم كلمة تعابرة عن الاثبات والنفى اي عكس الشكوك و
 الانتفاء اذ الاثبات والتعريف قبل الابطال والانتفاء و
 الصدق والكذب انما يرجعان الى الوقوع والتلا وقوع فاع
 هذا فالصدق هو الاخبار عن الشئ الذي هو على الشئ
 خارج الذي هو معلوم به او هو الاخبار عن اللاشئ الذي هو
 على اللاشئ الذي هو الذي ليس هو معلوم به وهو الاخبار
 عن اللاشئ الذي هو الاخبار عن اللاشئ الذي ليس هو معلوم
 به وهو الاخبار عن اللاشئ الذي هو **قوله** لا يتصور هذا
 كلامه على الكذب فيه اشارة الى ان من ادعى عدم التوحيد كثر منهم
 فلا نقص في خبر قدم لا يجوز العقل كذبهم بقدره خارج هذا

كلامه

كلامه فقولهم ان من ادعى عدم التوحيد كثر منهم يعني ان من ادعى عدم كونه
 العقل توافيقهم على الكذب هو كثر منهم وتعدد منهم بدون اعتبار رتبة
 القدرية اى رتبة كماله لا خبر قدم زيد عند شارب قوم الى داره
 على ما ينبغي ان شاء الله تعالى ان المراد بالعقل سوبها وهو عقل السامع
 كما حصل ان خبر كل قوم اذا وصل الى سامع ولم يكونوا عقله يفتقر
 ذلك الخبر فمرد خبر صادق متواتر داخل في توفيق الخبر المتواتر **قوله**
 ومصدق اي وما يصدق فيه ويدل على بلوغه هذا التواتر يعني
 الى قوله ما لم يعلم انتفاء سبب العقل فاصل هذا كلامه فقولهم
 العلم بالعلم سبب العلم بالتواتر يعني ان العلم بالعلم بمحضه
 لا يثبت به سبب العلم بكونه متواتراً وفيه بحث فان لا يتم ان
 العلم بالعلم سبب العلم بالتواتر وذلك لان العلم بالتواتر هو
 اى يعلم بان هذا خبر قوم لا يجوز العقل كذبهم ثم ان العلم
 بان هذا خبر قوم لا يجوز العقل كذبهم اى يتوقف على نفس
 العلم بمحضه لا يتوقف على العلم بالعلم بمحضه وذلك
 خبر نعم من يتوقف على كماله لا خبر وعو ذلك العلم في خبره ذلك
 خبر نعم من يتوقف لا يتم التوقف على العلم بالعلم لا يحصل
 العلم من حيث هو علم وآله ملاحظة المعلوم غير حصول العلم
 من حيث هو معلوم ومليظ بالذات والتوقف على حصول
 العلم من حيث هو علم مسلم وعلم حصوله من حيث هو معلوم
 ممنوع والاصواب ان يقال في تفسير قوله ومصدق اي ما

مصدق

يصحده وليس كونه متواتر اسودق العلم بالاشبهه لكن قبح العلم بالاشبهه ليس دليلا
 على بلوغه في التواتر كما زعم بل كمالا مستساويا في الموقفة والكمال على ما لا يخفى
 وقوله معلول اعم اذ العلم غير شبيهه قد يكون الاجل قد يكون بالمداهمة وقد
 يكون في التواتر فلا بد له وقوله ان العلم غير شبيهه على العلة الخاصة التي هي
 التواتر وقوله عدم الدلالة عند عام بعلم آه يعني ان عدم دلالة المعلول
 الا على العلة الخاصة انما يكون اذا لم يعلم انتفاء سائر العلل وهرنا قد
 علم انتفاء سائر التواتر من العلل فعدم قبح العلم بكليته يكون دالا
 على التواتر لتعاقب التواتر ههنا وانما خبره انما اذا تواتر اخبار المجازين
 عندك بوجوه ومكة شرف الله توحى حصل لكل العلم بوجوهه كما غير شبيهه
 فادام نفسك العلم في ذلك في فقه ذلك الخبر المتواتر يظهر كذا ان عقلك
 لا يجوز كذب سواه المجازين ظهروا وجدانيا غير احتياج الى العلم بذلك العلم
 ولا الى التدقيق في الحقيقة التي ذكرها الحق ههنا قال ان له والاول
 اقرب اي اقرب معنى وان كان بعد لفظا اما كونه بعد لفظا فظاهر وانما
 كونه اقرب معنى فلان ذكر قوله والبلدان الثانية يكون حشو اعلى تقدير
 عطية على الا زمنة لان العلم بالملوك الخالية في الا زمنة الحاضنة يكون
 من قبيل العلم بالتواتر سواء كان الملوك في البلدان الثانية اي البعيدة
 او لم يكن وايضا يكون ذكر قوله في الا زمنة الحاضنة حشو لان العلم
 بالملوك في البلدان الثانية يكون من قبيل العلم بالتواتر سواء كان الملوك
 خالية في الا زمنة الحاضنة او لم تكن وقوله والثاني ان العلم الحاصل به
 ضروري اي لا يتوقف على النظر لا يقال يحكى ترتيب المفردات بان تعالى

هنا

دق

هذا خبر قوم لا يتصور تواترهم على الكذب وكل خبر هذا شأنه فهو صا
 يتبع ان هذا الخبر صادق لاننا نقول العلم بان هذا الخبر صادق مقدم بالطبع
 على العلم بالمقدمة القابلة بان هذا خبر قوم لا يتصور تواترهم على الكذب
 فخاصة من مقدمة لا يصلح ان يكون مقدمة وما من نتيجة لا يصلح ان يكون
 نتيجة والابلانم الدور كما لا يخفى **قوله** وانما خبر النصارى وفيه التواتر
 بدل النصارى لفظ اليهود فمفهومه ان الخبر يقع الاخبار وواحدة
 الى القول فاحتج الى كل تقدير في قوله واليهود وكما بعض النصارى مع
 اليهود في اعتقاد القتل كما اشبه اليه في الكافي فلاحاجة الى التحمل بهذا
 كلامه ففهمنا ما احتج الى التحمل بتدريسه وسدان بتدريسه الذي هو حقيقة
 الكلام في قوله واليهود وكما يكون خبر المصطفوف بعض صفة الكلام وخبر
 المصطفوف عليه بعض صفة الكلام وفي هذا التوجيه تكلف بارد لا يخفى
 وقوله وكما بعض النصارى مع اليهود في قتالهم قالوا ان يسى وم قد
 قتل وصلى وقال بعضهم انهم رفع الى السماء وقال بعضهم انهم
 انه لا يبعث قتلهم **قوله** فمفهومه بل لم يبلغ اصل الخبر من يقتله حد التواتر
 ووقى اليهود قد انقطع في زمن بحث نصر وبالمجمله كلف العلم وبليل
 العلم هذا الكلام ففهمنا بل لم يبلغ آه اي بل تواتره باطل او لم ي
 فيه قوم لا يتصور تواترهم على الكذب وذلك الاختلاف الواقع فيما
 بينهم كما عرفت انما وقوله في زمن بحث نصر وسكان امير من احواء الكفا
 قبل نبوة محمد ع قد قتل اليهود حتى قطع عرقهم ولم يبق منهم الا آحاد
 ولم يبق منهم وقوله خلف العلم دليل العلم يعني قد عرفت ان مصداق

وجود العلم بلا شبهة وعدم وجود المصادق دليل عدم النبوة
واعلم ان قوله واما خبر النصارى آية اشارة الى جواب سؤال مقدر مثل
ان يقال قوله خبر المتواتر موجب للعلم آية كان منقوضا بخبر النصارى
واليهود فانه خبر متواتر مع انه لم يكن موجب للعلم اصلا واما اصل الجواب
هو منع وجود التواتر واما قوله لم يبلغ آية فهو اشارة الى
ايراد المتعارضة بعد ايراد المنع **و** بما يكون مع الاجتماع فيه
اشارة الى عدم الكلية لكنه يكتفي في الجواب والتحقيق ان اجتماع الاسباب
يفتضي قوة الحبس والخبر بسبب الاعتقاد واما وجه الكذب فلا مدخل
للخبر فيه ولذا قبل مدلول خبره هو الصدق والكذب لاعتقال عقلي هذا
كلامه فتوصله اشارة الى عدم الكلية لان كلمة ربما للتقبل والتقابل
بدل على عدم الكلية وقوله يكتفي في الجواب وذلك لان السؤال انما
اشارة الى المتعارضة وهذا الجواب اشارة الى المنع والاحتمال القاطع
يكتفي بالمنع على ما هو اكثر روقه فلا مدخل للخبر فيه لقائل ان
يقول سلمنا ان الخبر لا مدخل له في وجه الكذب لكن لا ينافي حقيقة
فيه في لا يفيد قوله فلا مدخل للخبر فيه فالاولى ان يقال واما
وجه الكذب فليس بلامحاجة اليه خبر في زمان يكون اجتماع الاخبار
مما نفعنا رضة الهم فلم يبق وجه الكذب اصلا قال ان ربح فانه
الفرق ربما لا يقع فيها التناقض آية هذا ما رضة على التناقض وهو
ان العلم احوال به فوري وقوله كالسببية مهم قوم من عبدة الاصنام
منبوذ الى سمات الهم صريح معوفي والبراهنة قدم من الهند اصحاب

يكتفي

بما هم السهلي كانوا ابتكروا البعثة **و** والله رسول انسان بعثه
الله تعالى لتبليغ الاحكام ولو بالنسبة الى قوم اقرب وهو هذا المصحف
بما روي الشيخ عن علي بن ابي حمزة رعا ان النبي دم اثم ويؤيده قوله واما
ارسالنا من قبلك من رسول ولا نبى وقد دل الحديث على ان عدد الانبياء
ازيد من عدد الرسل فاشتهر بعضهم في الرسول الكتاب واعتبروا عليه
بان الرسل ثلث مائة وثلاثة عشر والكتب مائة واربعه فلا يخلو الا
شروط الالهام الان يكتفي بالكون مع ولا يشترط النزول ويكفي ان يقال
بجمله ان يكون يتكرر نزول الكتب كافة العاخرة وخصيص بعض الانبياء
في التواتر على تعدد صحف التنزيل عليه اولا واشتهر بعضهم
فيه السوء الجديد وردة القول الاستاذ بان السجعة عم من الرسل
ولا يشترط جديد الم كاصح به القاضى ولعل ان وجه افتقاره ههنا
الى وان السجعة المصادق في نوعه ويكفي ان يخصر فيعتبر المحقق
بالنسبة الى هذه الامة هذا الكلامه فوصله ولو بالنسبة الى قوم اقرب
فصل هذا كان يوشع عم رسول كما كان نبيا لان الله تعالى امره بتا بعه
شريعته قبله في تبليغ الشريعة الى قومهم في قوم من قبله وقوله ان
عدد الانبياء ازيد من عدد الرسل روي ان النبي عم سبل في الانبياء
فقال مائة الف واربع وعشرون الفا فقبل فكم الرسل منهم فقال
ثلث مائة وثلاثة عشر وقوله فاشتهر بعضهم في الرسل الكتاب
ذكر في شرح المواقف ان الرسول نبى جمع كتاب وقوله والكتب مائة
واربعه روي انه عم سبل كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعه

كتب منها على آدم عن صفى وعيسى بن محمد بن صفى وعيسى بن
ثلاثون صحيفة وعيسى بن ابراهيم عن صفى وعيسى بن موسى وعيسى بن داود وعيسى
عن التوراة راة والابجيل والتوراة والقانون وقوله فليعلم الناس
اذ يلزم من ان يذبح عدد الرسل على عدد الكتب كالحال لازم باطل وقوله
ولا يشرط النزول عليه بنفس قوله بشرط عطف على قوله ان يكون
ان كل من امر بتابعه كن من قبله فهو رسول ايضا ولا حاجة الى نزول
الكتاب عليه ثانيا بعد ما نزل على من قبله او لا فليعلم هذا التطبيق
بين عدد الكتب وعدد الرسل وقوله وكما ان ينزل الكتاب
فليعلم هذا التطبيق ايضا ولا يخفى عليك ان ذكر الالفاظ في العقول
في عدد الرسل واما في غير قبول من غير ايراد دليل على نكرته في
كتاب واحد على نبي او اكثر ولا على عدد الرسل الى نبي او اكثر
في حق كتاب نزل مرة واحدة وقوله وتخصيص بعض النسخ
جواب سواله في ناس على قبله وانما ظاهره لا يخفى البيان وقوله
والشرط بعضهم فيه ان في التوراة الشرع الجديد فمن بعده الله تعالى
شرع من قبله لا يكون رسولا انما هو اذ ليس له شرع جديد وقوله اسمعيل
عن من الرسل اذ قال الله تعالى في حقه وكان رسولا نبيا وقوله
لا شرع جديد الا في اولاد ابراهيم كانوا على سبعة ابراهيم وقوله
اختر الله منها ابي واسمى رسولا فيكون حيا في دفع النبي عن غير
معام التوراة او يكون الرسول لفظا مستعارة كالمعنيين وقوله
الا علم منها وقوله في غير الحق بالنسبة الى هذه الامة يعني ان هو اخبر

لصادق

الصادق في النسخين كان مقبلا الى امة محمد لانه رسول الله بالانفاق
فالحق هو اصل الامة لا يكون الا احد النسخين امر فاروق العادة
قبل علمه بدخل فيه سحر المشتري فوجب بانه لا يخلق الحارق في يد الكاذب
كلم العادة ولا نقص بالقرضيات وايضا انما هو الذي قد وجد
وحيث ان التوراة حرق وان اطلق القدم عليه لانه يترتب على اسباب
كلما باشره احد خلق الله تعالى عقيبها البينة فيكون من تدب الامر على
اسبابها كالاسرار بعد تدب السحر في بناء الابدان ان لقاء الله تعالى
بالدعاء فاروق وبالا دونه الطينة غير فاروق ان قلت كرامة الله
معرفة لبيته ولا يقصد به الاظهار وان لم يزل القدم قد عدوا
الارواح صان والامانة من الجوان على سبيل التشبه والتقليد لا على سبيل
معجزات حقيقة هذا كلامه فمعه لا يخلق الحارق في يد الكاذب فان
الكرامة كانا يدعون النبوة في زمان نبينا عم وبقررون انوارا
خارقة قلنا هذا عند بل كانوا يجوزون عن افعالهم فاروق ولولاهم
كانوا يدعون النبوة ويقررون امر فاروقا كان ذكر الامر الحارق
مكتوبا في دعوى النبوة على ما ذكر في الكتب الكلامية وقوله ولا نقص
بالقرضيات جواب سواله في حقه من ان يقال ان الله تعالى قد وعده ان
يخلق الحارق في يد الكاذب فلم لا يكون ان يخلق الله السحر في يد المشتري
الكاذب فاجاب بان ذلك امر قد مضى في واقع اصلا والنقص انما يدور
بالامور الواقعة لا بالامور القديمة وقوله انما هو الذي قد وجد
اي لو سلم انه لم يخلق الحارق في يد الكاذب كالحق وكذا هو يخرج

الاول من ان يقال قول معقول مؤلف من قضايا معقولة
 يستلزم ندان قوله لا آخر معقولا والصورة الكائنة من ان يقال
 قول ملفوظ مؤلف من قضايا باحفظه يستلزم ندان قوله لا آخر
 معقولا وهذا الاستلزام مبني على ان التلظي يستلزم التعقل
 بالنسبة الى العالم بالوضع وقوله اذ لا يجب تلفظ احد لولا
 لا يفي في الصورة الاولى ولا في الصورة الثانية ان يقال يستلزم
 ندان قوله لا آخر ملفوظا فلا يجب من تعلقي قول آخر تلفظ قول
 آخر ولا من تلفظ قول تلفظ قول آخر قال بعض الفضلاء الاول
 ان يكون القول الآخر من جنس القول الاول وان يكون الاستلزام
 استلزام الذات في القول الملفوظ متبعا على التحويز بناء على الاستلزام
 الذي انما حاصل للقول المعقول حقيقة وذلك في شرح الحاشية
 وانما اصبحت الى قول مؤلف لا لئلا فاقول قول من قضايا متبادر
 انه بعض منها فخرج بانه مؤلف من قضايا واراد بها ما فوق الواحد
 وقال بعض الافاضل قد خرج بقوله يستلزم الاستواء والتشليل
 لانها بسيماج اعادة ولا بسيماج دليل **هو العالم بهذا**
على ان المراد بالتلفظ في العالم فقط لا ما يقوله والتلفظ
في نفسه في يلزم كون المقدمات **دليلا** **لا يخفى انه خلاف الظاهر**
والاصطلاح فانهم يسمون الدليل الى المفرد وغيره هذا
كلامه **فقد علم** **في يلزم كون المقدمات** **دليلا** **يعني ان حاصل**
التوفيق الاول ان يقال الدليل هو الذي يمكن التوصل

بعض

بعض النظر في احوال الى العالم ببطا آه فلا يلزم ان يكون المقدمات
 دليلا اذ التلظي يكون في انفسها لا في احوالها فلو علم انه خلاف الظاهر
 والاصطلاح يعني ان تغذي في احوالها فلا في الاكاد عدم كون
 المقدمات دليلا خلاف الاصطلاح ذكر في شرح المواضع واريد بالتلفظ
 فيه ما يعبر النظر في نفسه والتلفظ في احوالها يتناول المفرد الذي من شأنه
 انه اذا نظر في احواله وحصل الى الخط كالعالم ويتناول ايضا المقدمات
 اذ لم يتقدم مع تدبرها ويحكم ان يقال الحق سبحانه افاض لا يفتني فكل
 قد عرفت ان الدليل لا يجوز في كونه دليلا لعدم التوصل بل كلفه
 امكان التوصل فعلى هذا لا يكون قولنا العالم حادث وكل حادث
 علم حادث دليلا اذ لا يتصور فيه عدم التوصل ولا كلفه
 في امكان التوصل فتقوله ان **هو العالم** **اي هو العالم لا**
قولنا العالم **حادث** **فله صانع** **فلا يلزم** **خروج المقدمات** **اذ لم يتقدم**
مع تدبرها **اذ المقدمات** **من الحق سبحانه** **فلا يجوز** **قولنا العالم** **حادث**
انه بناء على ان الحق افاض لا يفتني **فعدم** **خروج المقدمات** **لا يفتني**
الحق الاضاف **هو الذي يلزم من العلم به المراد بالعالم**
التصديق الى قوله ان التوفيق للدليل هذا كله معقول المراد
بالعلم التصديق آه وهذا بناء على ما هو المشهور **ببين اهل الكلام**
فانهم قالوا المطلوب **اذا كان** **امر** **التصور** **بأخر** **طريقه** **الحصول**
اليه **بشيء** **موقعا** **ان كان** **امر** **التصديق** **فطريقه** **الحصول** **اليه** **بشيء**
دليلا **في العلم** **ومن المعلوم** **ايضا** **ان المقصود** **في التصديق**

والمراد من قوله الى التقدير المقيد بقوله والمعلوم بالنسبة
الى اللازم اي وجوب المعلوم المقيد بالنسبة الى اللازم التقدير
كالاربعه بالنسبة الى الذواتية وقوله في القضية الواحدة
المستلزمة القضية اولى اية فيه تحت فانما تحت اذا ما يتناشخصا
اسود ذاك على خصوص فانما تحت اولا بوجود سواده ثم تحت ثانيا
بوجود حكمه وكذا ما يتناشخصا فانما تحت اولا بوجود
الاسود تحت الحكم ثانيا بغيره شيئا عنه وامثال ذلك لا بعد ولا حتى
ولا يمكن ان العالم بالقضية الثانية في كل واحدة من هذه الحكمه
كان حاصلها شيئا من العلم بالقضية الاولى فلما كان في ان ذلك
عن التوفيق الا بان يعتبر بهذا النظا فيه على ما يذكره في قوله بلهم الا
ان يرد اية وقوله ولا تخاف بعد العجز يعني ان خفاء المعلوم انما
يكون بعد وجود المعلوم ولا وجود للمعلوم ولا خفاء له وقوله
نظ لان الحق في شيئا عدم المعلوم حيث قال عدم المعلوم و
قد جعل هذا الحق في جزا من دليله حيث قال ولا تخاف بعد العجز
فيلزم المصادرة على الخط واجواب من قوله كذا يدور عليه ما عدا
الشكل الاول اية بعد ان يقال حاصل توفيق الدليل هو الذي يلزم من
العلم به مع اعتبار جميع شرائط النظر فيه العلم بشي اية وهذا الذي
التوفيق يتناول الشكل الاول وما عداه ايضا اذا اعتبر فيه شرائط
انتباهه ثم ان التوفيق انما يكونه للدليل ثوبا في نظرية لا حقيقة
فان ما بينه الدليل لا بد منه فلا يجب في توفيقه انما بالنسبة في الاقراء

ومع

من ان لا يكون جامعا او مانعا والاضاحات الواردة منها لا يكون
نفع وقوله فبينة ان التوفيق للدليل اذ الشهور ان الدليل لا يكون
دليلا الا باعتبار طريق النظر فلا حاجة الى ذكره في توفيقه للمعلوم كونه اداة
في التوفيق وايضا ما سبق في كلام الله في قوله بوجوب العلم الاستدلال
قديمه اية ايضا على ان معنى النظر يكون قديما معناه في توفيق الدليل
فلا حاجة الى ذكره في التوفيق من كذا **فبينة** اوفى بك في تطبيقه
على الاول فان العلم بالعلم في حيث صدقته يستلزم العلم بالعلم ولا
يذهب عليك ان هذا شامل للمقدما بخلاف الاول على ما اخذه ان روي
العام لا يوافق الحق في باب التوفيق وتخصيصه مثل الاول خروج عن
هذا الكلام والحق ان تعميم الاول هذا كلامه فبينة اوفى
ان العلم بالمقدما كونه في العلم بالمولفة يستلزم العلم بالنتيجة من غير
تختلف بخلاف الدليل بالحق الاول فان علمه لا يستلزم علم الدليل من غير
نظر فيحتاج الى تكلف اشارة الى قوله كذا في تطبيقه اي في تطبيقه على
التوفيق الاول بان يقال هو الذي يعمل الذي يلزم من العلم به بالنظر في
تف اية احواله العلم بشي اية ولا يخفى عليك ان هذا التوفيق شامل
للمقدما كما ذكره بخلاف التوفيق الاول على ما اخذه ان روي اي اعتبر
اذ قد اعتبر النظر في احواله فلا يتناول التوفيق الاول المقدمه اعتبر
النظر في نفسه لا في احواله انما كان التوفيق الثالث عامنا شاملا
للمقدما والتوفيق الاول خاصا غير شامل لهما نظر ان العام لا يوافق
الحاق وقوله وتخصيصه مثل الاول خروج عن الحق اي لو خصص النظر

الثالث وقبل هذا الذي يلزم من العلم به بالنظر في احواله لنزح
عن مقتضى الذوق السليم لانه فخصيص بلا ضرورة ولا دليل فالصواب
هو تعميم الاول حتى يكون موافقا للثالث وذلك مثل ان يقال
الذي يمكن التوصل به صحيح النظر في نفسه او في احواله فيمكن التطبيق
بين التوفيق كالاكتفى **قوله** تصديقنا له بدين ان الحارفي التوفيق على
سواء الذي قصد به التصديق واقاما يظهر على بدعي الالهية من
الحارفي فليس تصديقنا له لان كذبه معلوم بالادلة القطعية فربما
استدراج وابتلاء لغيره هذا كلامه معصية بدين ان الحارفي التوفيق
التصديق اي على الصدق فيما اتى به من الاحكام هو الذي قصد به
التصديق في دعوى النبوة فالحاصل ان الامر الحارفي كما كان هو الا
على صدقه في دعوى النبوة كذلك يكون والا على صدقه فيما اتى به
من الاحكام فان كل من قبل في اثباته يعلم ان الله تعالى قصد التصديق
في دعوى النبوة قلنا ان ظهور الامر الحارفي في بدعي النبوة
كما يدل على صدقه في دعوى النبوة كذلك يدل على صدقه في تصديقه
في دعوى النبوة دلالة عادية او عقلية وقوله واقاما يظهر على
بدعي الالهية آية اي لا بد من النقص بين بدعي الالهية وتظهر
الحارفي كالتجالي مثلا لان كذبه معلوم بالادلة القطعية بخلاف
دعوى النبوة ونوضح ذلك ان رجلا اذا ادعى بغير قدم انه رسول
السلطان ثم اورد دلائل دالة على انه رسول فالقوم كانوا يصدقونه
غاية خلاف اذا ادعى رجل انه السلطان ثم اورد دلائل على انه السلطان

ثم اورد دلائل على انه السلطان لكن فيه دلائل دالة على عدم كونه السلطان
فان القوم كانوا يكذبونه في دعواه فضلا عن ان يصدقوه في ذلك
وسيجي ما يناسب هذا الكلام في الشرح ان شاء الله تعالى ومع الاستدراج
راجح لم هو ان يدعيه الشيطان ووجه الى مكان حال ثم سقط من ذكر
الملك العالی حتى يملك سلاطه **قوله** كان صادقا فيما اتى به من الاحكام
اذله جاز كذبه في ذلك عقلا لبطال دلالة الحق هذا خلاف سائر الامور
التبليغية واقام في سابقه فالوجه في ايجاب العلم بها هو ان ثبت بالادلة
القطعية عصمة عن الذنوب فلا يكون كاذبا بهذا الكلام فتوصله اذ
لو جاز كذبه في ذلك عقلا آية اي فيما اتى به من الاحكام وقوله عقلا
بمعنى ان الكذب فيه جاز لم عقلا كبح الحق ان الكذب فيه جاز لبعاده
عن عادة تواتر لا يظهر الحق على يد الكاذب وقوله في الامور
التبليغية ذكره في شرح المطالع الواقف اجمع اهل الملل والاشاعرة على
وجوب عصمة الانبياء ومن ثم نورد الكذب فيما دلت الحق على
صدقه فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلق اذ لو
جاز عليهم النفاق والافراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة
الحق وهو محال انتهى كلامه والاولى ان يقال جاز عقلا عندنا
ان يخلف الله تعالى الحق على يد الكاذب كبح عادته ان لا يخلف الحق على
يد الكاذب ثم عندنا ان الامور التبليغية وغيرها سواء في احتياج
الكذب عادة وجواز عقلا وقوله فالوجه في ايجاب العلم بها
هو ان ثبت بالادلة القطعية عصمة عن الذنوب آية فيه ان ذكر هذا

الوجه ههنا إشارة الى ان الاستدلال في سائر الاحوال التبليغيه يكون
 مقام الاستدلال المذكور في الامور التبليغيه كمن كان الاستدلال
 فيها واحدا وهو ما ذكره ان في بقوله انه قد ثبت رسالته بالبرهان
 فان هذا الاستدلال يكفي في جميع اخبار الرسول اذا جاز بها قصد الاستدلال
 واقاما وقع سائر الكلام سيجي ان شاء الله تعالى قال ان راجع واما كان
 صادقا يقع العلم بصحة ما اي يقع العلم بصحة تلك الاحكام بعد النظر
 فيها اذا لم يقدح في انما استدلاله **فولم** فالتدقيق على الاستدلال قبل
 اذا تصدق الخبر بالرسالة لم يوجب الى ترتيب هذا النظر حيث تصدق
 الخبر مع قوف على الاستدلال فينتدق خبره ايضا بالواسطة والكل
 غلط لان تصدق الخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بدريه بانهم تصدقوا
 بعنوان ما بلغه الرسول لا يجعل صدقه بدريه بانهم الكلام في صدق الخبر
 المذكور من حيث ذاته وتظهر ان ثبت له وث للعالم الخبر من حيث
 ذاته نظري ومن حيث عنوان الخبر بدري فتأمل هذا الكلام ففهمه اوجب
 بان تصدق الخبر مع قوف على الاستدلال اي تصدق الخبر بالرسالة مع قوف
 على الاستدلال وذلك مثل ان يقال ان الله تعالى اظهر المعجزة في يده وكل من
 اظهر الله تعالى المعجزة في يده فهو رسول ينتج انه رسول ثم اذا تصدقنا
 بالرسالة لم تكن لنا حاجة الى دليل آخر في العلم بصدق خبره وما كان هذا
 العلم مع قوف على ذلك الاستدلال لزم ان يكون هذا العلم استدلاليا
 وان كان تدقيقه على الاستدلال بالواسطة وقوله لان تصدق الخبر
 بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بدريه بانهم اذا تصدقنا هذا الخبر بدريه بانهم

يعني ان تصدق محمد عدم مثلا بالرسالة لا يجعل صدق قوله البتة على
 التقدي واليمين على انكر بدريه بانهم اذا تصدقنا هذا الخبر بعنوان ما بلغه
 الرسول فقلنا هذا الخبر الذي بلغه الرسول صادق لزم ان يجعل ذلك التصديق
 صدق هذا الخبر بدريه بانهم الكلام في صدقه على كونه من حيث ذاته
 ولا شك ان صدقه على كونه من حيث ذاته استدلاليا لا بدريه بانهم ما ذكر
 في نفسه كلامه وليكن بين ههنا الحاشية الاولى ان تصدق الخبر بالرسالة
 ليس استدلاليا بل هو حاصل بالضرورة العادية به يوجب حاشية المعجزة على ما
 ذكره في شرح الحاشية الثاني ان قوله لا يجعل صدق الخبر بدريه بانهم
 وذلك لان تصدق الخبر اي خبر هذا الخبر بالرسالة يكون في المعنى بطلان
 تصدقنا هذا الخبر بعنوان ما بلغه الرسول وما كان صدق الخبر في الصدق
 الثانية بدريه بانهم كما ذكره لزم ان يكون صدقه في الصدقة الاولى ايضا
 بدريه لان الرسالة في الصدور بان كانت على كونه مع ملاحظة هذا
 الخبر وهذه الملاحظة هي من شأن البديهة على ما ذكره الثالث ان قوله
 ومن حيث عنوان الخبر بدريه بانهم منقوع اذ لا بد فيه من ملاحظة الكبرى
 ايضا وهي قولنا وكل من غير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبرى بعد
 الصواب هو النظر والاستدلال اللهم الا ان يقال ملاحظة ههنا
 بطريق احسن لا بطريق النظر فتأمل **فقد** اي عدم احتمال التيقن
 من الكيفية بغير البناء فيلحقه اذ كده اللهم الا ان يرد عدم الاحتمال
 في نفس الامر وعند العالم في الحال لا في الحال وفيه ما فيه والاقول ان
 بنية التيقن بانهم الخطاب في هذا الكلام معوله فيلحقه اذ كده اي ذكر

اثبات يقع فيكون ذكر الثبوت مستدركا وقوله فيه ما فيه اي في
 الم اذ ان ذكره من البعد ما فيه قلنا بل فيه من احسن ما فيه وذلك لان معنى
 النيق في اللغة هو زوال الشك عما ذكره في الصحاح وهذا مع عدم
 احتمال النيق عند العالم واما كونه في الحال فهو المنادى به في
 العبارة فاذا قلنا هذا الا دراك بانه ذكر الادراك في النيق
 يتبادر منه انه كذا في الحال مع قطع النظر عن شانه في الحال فلا بد من
 ذكر اثبات ايضا ليقول انه لا بد من شك في الشك في الحال وقوله فلا بد
 ان يثبت النيق بالجرم المطابق فيه بحيث فانه ان اداد بالجرم المطابق
 ما هو في الحال واما كان ذكر الثبوت لغوا وان اراد به الجرم المطابق
 في الحال لا في الحال تدبر عليه ما اورد من قوله فيه ما فيه فلو ان
 جوابنا عما قل **هو** فهو علم بمعنى الاعتقاد لا بمعنى ان قوله يجب
 العلم الاستدلال في معنى هذا الكلام لان هذا مع العلم عند
 وايضا ساءت العلوم النظرية كذلك فاقوله التخصص بالذات والاقرب
 ان مراد الله بيان فيه من الضرورات في قوة النيق وكما التبا
 وكأنه اشارة الى ما يقال ان الادلة العقلية مستندة الى ادبي الكيفية
 حق البقاي والتأيد الا الى الاستدلال كمال الفرقان المتفرع عن
 سوابب العلم بخلاف العقليات العرفية فان العقل يعارضه العلم
 فلا يصح كونه مستدركا كلامه قوله لان هذا مع العلم عند
 يعني ان العلم عندهم هو الاعتقاد المطابق لاجازم الثابت وقوله
 يجب العلم الاستدلال اي يجب العلم الاعتقاد المطابق لاجازم الثابت

فعل هذا التقدير فقوله يجب العلم الاستدلال يكون مغنيا عن ذكر
 قوله والعلم الثابت بضاهي العلم الثابت الضرورة في النيق والنيق
 لان معنى القولين هما هو ان العلم الثابت بجزء الرسول هو الاعتقاد
 المطابق لاجازم الثابت فيكون ذكر القول الثاني مستدركا وفيه
 وسواء ان العلم نفسه بقوله صفة تجلي لا المذكور كان ام من العلوم
 الباقية وغيره كما ذكره ان دفع فيما سبق فلا يكون قوله يجب العلم
 الاستدلال مغنيا عن قوله والعلم الثابت به آه اذ هو وضح ان العلم
 الاستدلال يتناول العلم الغير البقاي ايضا فلا شك انه لو سلم ان
 العلم مختص بالبقاي فيكون القول الاول مغنيا للقول الثاني
 ممنوع ايضا اذ يثبت ان يقال العلم البقاي الثابت بجزء الرسول يتناه
 العلم البقاي الثابت بالضرورة فيكونه بغيرية ثابتا بخلاف سائر
 العلوم النظرية فانها وان كانت بغيرية ثابتة ايضا لكنها ادني
 من العلم الثابت بجزء الرسول فيكونه بغيرية فلا شك انه ايضا
 والا قرب ان مراد الله والطاهر ان مراد الله ان جاز ان يكون
 هذا الا قرب مكانه قال رحمه الله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق
 لاجازم الثابت الثاني للعلم الثابت بالضرورة في النيق والنيق
 وانما لم يورد سائرنا قوله الثاني للعلم الثابت بالضرورة اكتفاء
 بذكره سابقا فيكون كلام ان دفع اشارة الى ما يقال ان الدلالة
 العقلية مستندة الى ادبي الكيفية هو البقاي آه والا قرب ان
 يقال ان الدلالة العقلية عند الكثرة وجمهور الاشارة لا تفيد

البتة اصل بل تعبد الظن فقط عما ذكره في شرح المواقف فاذا زاد المحقق
 ان يرد قوله هؤلاء المتكبرين فقالوا والعلم الثابت به ايضا ما اثاره
 الى رد قوله هؤلاء المتكبرين بان العلم الثابت بحكم الرسول هو اعتقاده
 يقينه كالعلم الثابت بالضرورة لا يلحق كما زعموا واما قوله فوجه التخصيص
 بالذكر فبما ان يقال ان المتكبرين وجمهور الاشاعة ما انكروا كون
 الدلائل العقلية مقيدة لليقين ولم ينكروا كون الدلائل العقلية مقيدة
 لليقين ذكر المحقق الكلام المتعلق بالاول دون الثانية لان الكلام قد
 وقع في الاولى دون الثانية قال ان دعينا انما يكون في الحجة المتقدمة
 فقط ايكونه يقينيا انما يكون في الحجة المتقدمة فقط فيرجع هذا الحجة الى الحجة
 المتقدمة فيلزم ان يكون قسم الشيء قسما له وقوله الكلام فيما علم انه خبر
 الرسول فيه انما راد الى منع المتقدمين ان يكونوا من اقسام المتقدمين الاول
 فهو ان يقال لانه الحجة المتقدمة في قوله انما يكون في المتقدمة اذ قد حصل
 العلم اليقيني بدون التواتر بالالزام في حالة التفتة عما هو المراد
 من بعض الاولياء او بان جميع من علم في انتمام على ما ذكره بعض آئمة الحديث
 او بالعلم بكمال بلاغته وتمامه فصاحته واما منع المتقدمين الثانية فهو ان
 يقال لانهم معلمه فيرجع اليهم الاول وذلك لان الكلام في الحجة التي علم
 سابقا انه خبر الرسول لا في الحجة التي قصد ان يعلم انه خبر الرسول و
 والذي يرجع اليهم الاول هو الثاني دون الاول ومعلوم واما خبر
 الواحد آه جواب سؤالي مقدور وهو ان يقال ان قوله والعلم الثابت
 به ايضا من العلم الثابت بالضرورة في النطق والنباح منقذ من الحجة

الواحد انما لم يقد العلم اليقيني لكونه من الشهادة فيكون خبر الرسول حجة له
 ازيل ذلك العارض حصل العلم اليقيني بمضمونه **ح** علم بالتواتر هذا
 بخلافه من التمثيل والا فهدى الحديث مشهور ولا متواتر هذا الكلام فقولهم
 هذا بخلافه من التمثيل ان الله ان دع بقوله مثلا وقوله وهذا
 الحديث مشهور وذكره في الكتاب ان هذا الحديث مشهور في لغة الاثمة
 بالقبول في صراحة خبر التواتر وذكره في بعض شروح الهداية ان
 هذا الحديث في نفسه اخبار اللاحقة الا انه في خبر التواتر لان اللاحقة قد
 اجتمعت على قبوله والعمل بموجبيه **ح** مع قطع النظر عن الغرض انما
 قطع النظر عما لا عين الدلائل اذ الوجه في عدم الحجة الصادقة سببا مستقلا
 استفادة معظم معلوما الدينية منه والحجة المتقوية ليس كذلك وقد يوصف
 بان الغرض ينقل عن الحجة بخلاف الدلائل وليس كذلك هذا الكلام مع
 مع قطع النظر عن الغرض بيان لقوله بخلافه خبره وقوله والحجة
 المتقوية ليس كذلك مع ان الحجة المتقوية لا يستفاد منه معظم معلوما
 الدينية بل في زماننا لا يستفاد منه شيء من معلوما الدينية اصلا فلا
 حجة به وقوله بان الغرض ينقل عن الحجة بخلافه وذكره لان الحجة مقدم زيد
 عندنا في قوم يقيد العلم عند عدم نداء قوم لا يقيد العلم لكن
 نداء قوم لا يستلزم الحجة ان يكون بل ينقل هو عنه بخلاف الدلائل
 قاله دليل خبر الرسول بل انه ولا ينقل عنه وذلك الدليل مثل ان يقال
 هذا خبر من ثبت رسالته بالضرورة وكل خبر كذلك خبره صادق ومحمود
 واقع وقوله وليس كذلك اي وليس هذا التوجيه توجيها محبيا في المسألة

فان دليل خبر المتواتر وقدر ينشأ لا بد منه بل يتفكر عنه في بعض المواد وفي
 بعض الاشخاص وفي بعض الاوقات مع ان خبر المتواتر كان مقبولا لا سيما
 بينهم ومعدودا من اسباب العلم **في حكم المتواتر** لانه كذلك في كونه
 خبر قدم حكم العقل بصدقه لكنه بالبداهة في المتواتر وبالنظر في الاجماع
 وحاصل الجواب ان خبره مبني على السامية لا على التحقيق بهذا كلامه معصية
 لانه كذلك اي لان خبر اهل الاجماع في حكم خبر المتواتر في كون خبر اهل الاجماع
 خبر قدم حكم العقل بصدقه كما حكم العقل بصدقه يكون بالبداهة
 في المتواتر عما مر وبالنظر في الاجماع مثل ان يقال هذا خبر اهل الاجماع
 وكل خبر اهل الاجماع صادق لقوله عم لا يخفى اثنى على الفضل في قوله
 وم حاراه المتدين عننا فله عند الله حسن ووجه ان خبره مبني على
 السامية يعني ان خبره الصادق في نوعين مبني على التميز فلهذا اورد
 خبر اهل الاجماع في المتواتر وادرج خبر الله وخبر الملا بكونه خبر
 التواتر قال النرج وقد جاب بانه لا ينبغي مجوده اجماعه ان خبر
 اهل الاجماع لا ينبغي العلم بمجوده والكلام في الخبر الذي ينبغي العلم
 بمجوده في خروج خبر اهل الاجماع لا يفر بجموع النوعين لانه لم يفر
 في مورد الغيبة وقوله وكذا خبر التواتر يعني ان الدلالة انه لا
 على كون الاجماع حجة لا تتفكر عن خبر اهل الاجماع في حجة ان يقال
 ان خبر اهل الاجماع ينبغي العلم بمجوده كما ان خبر التواتر كذلك فلا
 يخرج خبر اهل الاجماع عن خبر الصادق الذي هو مورد الغيبة
 هذا ولعل مراد الجيب هو ان خبر اهل الاجماع في حكم خبر التواتر

فينبغي في هذه الاغ حكم المتواتر وذلك لان خبر اهل الاجماع لا ينبغي
 مجوده بل بالنظر في الدليل كما ان خبر التواتر كذلك بخلاف المتواتر اذ
 هو ينبغي العلم بدونه النظر والدليل **قوله** قوة للتفكير في حلت
 هذا اختلف في كونه وجه الحكم من ان العقل ليس له غير المحرك في حلت
 وصف الحق لا يتبع العلم واما على الغير على المصطلح فينبغي هذا الكلام
 فقولهم هذا اختلف في كونه اي في مقام ما سبق وهو قوله والا فاعلم
 ان العقل ليس له غير المحرك ثم ان يقال قوله ان العقل ليس له
 غير المحرك معناه ان العقل هو المحرك وهذا اختلف لقوله
 قوة للتفكير تشبه للعلوم او في مقام منه العقل ليس هو المحرك
 وقوله وصف الحق لا يتبع العلم يعني ان العقل وصف للتفكير
 وان وصف الحق لا يتبع العلم فلهذا في قوله ليس له غير المحرك هو ان
 العقل ليس له وهذا الحق محقق في نفسه اذ هو وصف للتفكير
 فليس له لهذا وهذا وكذا يمكن منعه وقوله وصف الحق لا يتبع العلم
 فان هذا ادعى بلا دليل وقال بعض الفضلاء ان قولنا العقل
 هو المحرك كلام مبني على الاسناد المجازي لان العقل صفة للتفكير
 ومنه لا دورا كما وبه اسناد الاجماع الى من ثبته اسنادا مجازيا كما
 يقال فدره ابياري تنعقونه في العالم مع ان الحق في الحقيقة
 هو الله تنعقونه الى من ثبته بخلاف المحرك فانها طرقا لا
 در الكايع لا من آثاره وقوله وتما على الغير على المصطلح فينبغي
 وجه البعد هو ان معنى الغيبة في الاصطلاح هو جواز الانفكاك

ان

بين اثنين لكن في هذا المقام لفظ الغير يكون في غاية البعد
 مع ان النفس يمكن انفكاكها عن العقل كما في الجنون فيقال
 العقل غير الذي الذي هو ذات النفس لو قويع انفكاك بينهما
 قال الرابع بما تشبه للعلوم والادراكات اي النفس ينكسر
 القوة تشبه للعلوم اي لا تدرك ان المعاني الغير الحسنة والادراكات
 اي ادراكات الحواس الحسنة هذا على تقدير ان يكون العلم و
 الادراكات متغايرين ويجوز ان يكون عطف الادراكات على
 العلوم من قبيل العطف النفس به وقوله غيرة اي صفة جبلية
 جبلية تنبع العلم بالهويات حسنة كانت او غير حسنة عند سلامة
 الآلات اي الحواس واما عند عدم سلامة الآلات فلا تنبع العلم
 بل يتخلف عنها العلم المتعلق بنكر الآلات **قوله** وقيل جدير بهذا
 هو النفس بعينها والوقوف واللفظ على ما يدركها قلنا اقال قيل هذا كلامه
 يعني ان القول يكون العقل جدير به اي لا على ان العقل هو النفس
 بعينها كمن يكون غير متعلق للوقوف واللفظ اذ في الوقوف واللفظ
 انها متغايرة وان العقل قوة للنفس قلنا اقال قيل اشارة
 الى ضعف هذا القول هذا الاول ان يقال ان العقل هو جسم
 لطيف سار في البدن سر بان ماء الورد في الورد على ما ذهب اليه
 بعض المتكلمين ولما نفس النفس فربما هذا الهيكل الحس على ما
 ذهب اليه جمهور المتكلمين فعلى هذا فالعقل والنفس جديران
 متغايران وان العقل سار في النفس سر بان ماء الورد في الورد

كذلك

لكن هذا القول خلاف الشهود قلنا قيل **قوله** سبب العلم ايضا
 عدم تعقيد بالهوية والاسناد الى او نحوها ان رتبة العلوم
 فقيه وديون في الحقائق هذا كلامه مع عدم تعقيد بالهوية
 وسبب تعقيد الفروقات ان شاء الله تعالى ومعه وكذا ما لا يظهر
 بعبارتها اصل بالقصد والاختيار وهما جرت وهو ان عدم تعقيد
 بالهوية وكذا يكون اشارة الى الاطلاق لا اي العلوم لان معنى
 الاطلاق هو عدم التعقيد ومعنى العلوم هو الاستواء والى
 تمام من عدم تعقيد هو الاول دون الثاني ويجوز ان يقال ان
 عدم تعقيد بالهوية وكذا اشارة الى العلوم في اقسام الخطا
 تبلا بلزم التبعي بلامرجه كما هو المشهور ثم ان محل العلوم على عموم
 افراد العلم غير محتمل فوجب ان محل العلوم على عموم انواع العلم وذلك
 لان العلم بجميع افراد العلم غير مقدور للبشر اذ الافراد غير متناهية
 بخلاف العلم بجميع الانواع فانه جاز ان يكون مقدور للبشر
 قال الرابع صرح بذلك اي صرح بكون العقل سببا للعلم لان فيه
 خلاف السمتية في جميع النظريات اي الاربعة وخمسها اي اثنا عشر
 الهندسات وغيرها وقوله وبعض الفلاسفة في الاربعة وهم المتقدمون
 قال النظر في هذا العلم في الهندسات وهي اثنا عشر معلوم قد مره الى
 ذلك من مشقة منتظمة لا يقع فيها غلط دون الاربعة فانه بعيدة
 عن الاذهان جدا والمانع القصد في الاخذ بالاول والاولى من
 نحو وصفاته وافعاله على ما ذكر في المواقف **قوله** بناء على كثرة الاختلاف

سواء

هذا دليل بعض الفلاسفة لا السنية على ما وجه اذ لا تارة اختلاف في
العلوم المتشعبة من الهندسية والعددية بهذا الكلام معقول لا السنية
ويجوز ان يجعل ديبلا لام ايضا بناء على ان العلوم المتشعبة بالنسبة
الى سائر العلوم كانت كالقطرة بالنسبة الى البحر وما كثر من الاختلافات
والآراء في اكثر العلوم النظرية كان العقل متربها في جميع النظرية
فلا عبرة باصلا **قوله** فبينا فضل لان هذا نسبة عدم المعلومات
الى ذات الله تعالى وصفاته فيكون من قبيل النظر في الالهيات كذا يدوان
يقال هذه الطائفة انما تنفي العلم لا الظن ولعلمهم يدعون الظن
في هذه المسئلة ايضا هذا كلامه معقول لان هذا نسبة عدم المعلومات
الى ذات الله تعالى وذلك لان حاصله هو ان يقال مثلا لو كان النظر
في معرفة الله تعالى مفيدا للعلم فأكثر الاختلاف في ذلك كذا اللازم بالظن
ينبغي ان النظر في معرفة الله تعالى لا يفيد ولا يشكل ان هذا استدلال بنظر
العقل في معرفة الله تعالى فوقع التناقض في كلامهم ومعقول ولعلمهم
يدعون الظن في هذه المسئلة ايضا في انهم كانوا ينفون العلم
في الالهيات ويثبتون النظر فيها فلم يقع التناقض في كلامهم
ولما ادعى ان يقول اننا ندعي العلم البقيني في الالهيات وان دليلنا
به ان يفتني وان كونه يقينيا معلوم لنا بالضرورة الدجدينية ومع
كانوا يدعون الظن وان دليلهم ظني واقتناع لا قطعي فبقي فلا يكون
معارضتهم معناه دقة في نفس الامر كما ذكره الشاوي معقول فلا يكون
معارضته **قوله** فلا يكون فاسدا يدعيه ان افادة الالتزام لا يتنا

الافادة نفسه فيجوز الالهية شايعة في الكتب والفقه بعدم افادة
تفقد هذا الكلام معقول يدعيه ان افادة الالتزام لا يتنا الفاء
ولمحا ان ليداد ان الشاوي سداح نه لكان ان يفيد شيئا ما بنا في نفس الامر اي
حكما مطابقا للواقع فلا يكون فاسدا ولا يفيد ذلك فلا يكون معارضة
لان دليلنا يفيد حكما مطابقا للواقع فان اخذوا بالسبب الاول و
قالوا انه يفيد حكما مطابقا للواقع ولم يكن فاسدا ومع ذلك لا يلزم
التناقض في كلامهم لانه ظني في دعمهم وانما في الظن لا يتنا في نفسه
كما عرفت فانما فاذام يكن يقينيا لم يكن معارضا كما ذكرناه لانه يقيني
والظن لا يعارض اليقيني كما عرفت **قوله** فان قيل كون النظر مفيدا
اي هذا انما ينفي العلم بالا فادة لا نفس الافادة كذا الغايل بنفسه فاقبل
بعلمهم وانكركم بكمهما معا وهرنا توصيه او كذا بانه انما هذا الكلام
معقول بهذا انما ينفي العلم بالا فادة انما الى ايراد الاعتراض و
سواء يقال ان قوله كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم
يقع فيه خلاف اي دليل الكثرين ككونه مفيدا للعلم كذا هذا الدليل
لا ينبغي كون النظر مفيدا للعلم بل ينبغي معلومية كونه مفيدا للعلم
ولا يشكل ان نفى معلومية الشيء لا يستلزم نفى ذلك الشيء مع ان الكلام
في الثاني دون الاول فاشاد الى جواب الاعتراض اعذكم رجعوا
لكم الغايل بنفسه كما عرفت ان الغايل بنفسه الافادة فاقبل ايضا بعلمهم
الافادة وان انكركم بكمهما معا فاشاد الى كذا ينفي انما ينفي العلم
ثم ان نفى العلمية قد يكون بنفي الافادة وقد يكون بنفي العلم

فاختار المتقي الذي هو علم نظريه وقوله وهو ما توجب به آخر لكن لا
 انعام ولعل ذلك التوجيه هو ان يقال مثلا لو افادتنا النظر العلم كان
 ان يفيد كونه عالميا بذلك لانه لازم بين ولا شك ان انتفاء اللازم
 يدل على انتفاء المذموم فظاهر ان كون النظر مفيد العلم باطل وبه
 المطلوب وبذلك ان يمنع قوله لو افادتنا النظر العلم كان ان يفيد كونه
 عالميا بذلك لان كون النظر مفيد العلم جاز ان يكون صادقا في نفس
 الامر مع احتشاء العلم به لا بد لنفي ذلك من دليل وايضا لان قوله لانه
 لازم بين قائم لا يجوز ان يكون غير لازم او غير بان **انما النظر**
بالنظر الى اثبات افادة النظر بافادتنا النظر وذلك لان الغرضية الكلية
اعني قولنا كل نظر مفيد مثل علم احكام جزئياتها فاثبات الكلية بالنظر
الخاص من اثبات حكم ذلك الخاص من نفسه وقد يقال مع اثبات الحكم انتفاء
العلم به قال لازم انتفاء العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلاف فيه وقد
ان دعي في شرح المفاهيم وم يثبت اليه سببا هذا كلامه فتوجه الى
اي اثبات افادة النظر بافادتنا النظر مع اثبات افادتنا النظر للعلم بافادتنا
النظر للعلم وقوله فاثبات الكلية بالنظر الخاص من اثبات حكم ذلك
الخاص من نفسه بيان ذلك ان يقال مثلا النتيجة في كل نظر قياسي معلوم
الهي مادة وصورة لازمة تدوم قطعيا فاما صدق قطعيا وكل
ما هو كذلك فهو صدق قطعيا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقيقة قطعيا
فتكونا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقيقة قطعيا معناه كل نظر صحيح
مفيد للعلم على ما ذكره في شرح المواقف ثم ان قولنا كل نظر صحيح مفيد

للعلم قضية مستقلة على احكام جزئياتها اي جزئيات موضوعها ووجه حمله
 جزئيات موضوعها ما ذكره انما اعني قوله النتيجة في كل نظر قياسي اي ينبغي
 ان يكون القضية الكلية المذكورة مستقلة على حكم هذا النظر الخاص من
 الذي هو جزئيات موضوع الكلية المذكورة وحكم هذا النظر الخاص من
 هو افادة العلم فاذا اثبتنا الكلية المذكورة بهذا النظر الخاص من
 بلزم اثبات افادتنا هذا النظر الخاص من نفس افادتنا هذا النظر الخاص من
 في حتمه اثبات تلك القضية الكلية وقوله وقد يقال مع اثبات الحكم
 ان هذا اشارة الى منع المذموم في قوله لزم اثبات افادتنا النظر بافادتنا
 النظر الى منع لزوم الدور وحاصلهم ان يقال مع اثبات افادتنا
 النظر هو انتفاء العلم بافادتنا النظر ما اذا كان الحكم هذا افادتنا
 من اثبات افادتنا النظر بافادتنا النظر هو انتفاء العلم بافادتنا النظر
 من نفس افادتنا النظر ولا خلاف فيه او ليس فيه الدور ولا توقف
 ومع علم نفسه نعم لو كان اللازم سببا انتفاء العلم بافادتنا
 النظر من نفس العلم بافادتنا النظر لزم الدور وتوقف الخ على نفسه
 حكم ذلك ممنوع وقوله وقد زيفه ان ادعي حاصله سان ان اللازم
 هو انتفاء العلم بافادتنا النظر من نفس العلم بافادتنا النظر فيبقى
 فيه الخلل المذكور وقوله وان دورا في توقف الخ على نفسه الذي
 هو حاصل الدور هذا كلامه مع ان الدور هو توقف الخ على
 ما يتوقف زمانه ثبات كل واحد منها يتوقف على الآخر فيلزم
 من ذلك توقف كل واحد منها على نفسه ثم ان اللازم من اثبات النظر

بالنظر هو توقفه على نفسه دون الدور اذ ليس هناك شيان في
 طلاق الدور ههنا كان من قبيل اطلاق الكلام على اللازم وكل
 تحول الدور على معناه الحقيقي بان نقول ان اثبات كون النظر مطلقا
 مفيد العلم بالنظر بخصوص يستلزم الدور بناء على ان افادة هذا
 النظر بخصوص موقوف على افادة النظر مطلقا بان يقال هذا نظر
 وكل نظر يفيد العلم بهذا النظر يفيد العلم قال ان دور الضرورية قد
 يقع فيه خلاف هذا اختيار للشئ الاول من تدوير السؤال المذكور
 على ما اختاره الامام الرازي حيث قال ان من تصدق النظر من حيث
 انه صحيح عادة وصورته ولا حفظ معه حال اللازم منه بالعكس اليه
 جزم بان كل نظر صحيح يستلزم العلم جوفا بديها لا يحتاج فيه الا الى عقل
 الطرفين على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما وقوله واستدلال
 من الانوار وهي كالانوار الظاهرة الصادرة من اهل العلم وسابها
 ارباب الصنائع فانما نشد من الادبهم على ان عقولهم متفاوتة
 وان افكارهم وتدابيرهم متباينة وقوله وثابتة من
 الاخبار اي من الاحاديث النبوية مثل قوله وم كل ميت كلفوا
 له وقوله وم في حق النساء من نافعها عقل ودين **في**
 والنظري قد ثبت بنظر مخصوص حاصله انما ثبت الكلمة شخصية
 ضرورية وكذا ان يكون الكلمة نظرية والشخصية ضرورية اذا لم
 يصح ان الكلمة يلزم نظرية الجدل فيها ايضا فاللازم اثبات حكم
 هذا النظام من حيث انه نظر حكم من حيث خصوص ذاته ولا يقلل فيه

هذا هو كيق الحق في هذا المقام قد عكس فروقات الايام بهذا
 كلامه ففعله والتطري قد ثبت بنظر مخصوص من هذا اختيار للشئ الاول
 الثاني من تدوير السؤال المذكور على ما اختاره امام الحرمين وقوله
 انما ثبت الكلمة بشخصية ضرورية المراد بالكلمة ههنا قولنا كل
 نظر صحيح مفرد بشرط يفيد العلم والمراد بالشخصية هي هذه
 الشخصية بخصوصية وهي ان يقال قولنا العلم متغير وكل متغير
 يفيد العلم بحدوث العالم ثم ان اثبات نكل الكلمة كان موقفا
 على اثبات هذه الشخصية واما اثبات هذه الشخصية واما ان
 فهو بديها لا يحتاج الى النظر وتوجب المقدمات اذ لم توقع هذه
 الشخصية بعنوان الشخصية الكلية فلا يلزم الدور اصلا وقوله
 يلزم نظرية الجدل فيها ايضا هذا قيد للمتن في قوله لم توقع وليس
 بقيد للمتن فيه يعني ان موضوع الشخصية اذا قد بعنوان موضوع
 الكلمة لزم ان يكون اثبات الجدل للموضوع نظرية الشخصية
 اي كما كان اثبات الجدل للموضوع نظرية الكلمة كما وقت
 واما اذا قد موضوع الشخصية من حيث ذاته اي لم توقع بعنوان
 موضوع الكلمة كان اثبات الجدل للموضوع في هذه الشخصية
 لا نظر ما صح يلزم الدور ثم ان عنوان الموضوع في الكلمة المذكورة
 هو مفهوم موضوعا اعني مفهوم النظر وهو ترتيب امور معلومة
 للتأدي الى مجهول مثلا قوله فاللازم اثبات حكم هذا النظر الى قوله
 ولا خلل فيه لا حاجة الى ذكر هذا الكلام في دفع الدور اذ يكفي في

د

في دفع الدور وذكر بداهة الشخصية بل اذا ذكره ههنا لدفع توقف
 الشيء على نفسه وحاصله ان في الشخصية جبرتان متقابلتان احدهما
 موقوفة على الاخرى في غير عكس وقوله ولا خلل فيه اي ولا يلزم توقف
 الشيء على نفسه واعلم ان الامداد بالنظر المخصوص ههنا في كلامه ان
 والمحجج دهرها الذي هو قولنا العالم متغير وكل متغير حادث وهذا
 هو النظر الذي وقع في احوال القضية الشخصية المذكورة والاولى ان
 يرد بالنظر الذي وقع في احوال القضية الشخصية المذكورة المخصوص
 ههنا ما هو الوصول الغريب الى القضية الكلية المذكورة وذكر الوصول
 الغريب هو المجموع المركب من قولنا العالم متغير وكل متغير حادث
 الى قوله بل يكونه صحيحا مقرونا بابطال وانما يكون هذا المجموع مقبولا
 للعلم فهو يدري ومع كونه بداهيا لا حاجة لنا في اتيان القضية
 الكلية النظرية الى ملاحظة كون هذا المجموع مقبولا للعلم بل يكفي
 معرفة ذات هذا المجموع من حيث هو مع قطع النظر عن كونه مقبولا
 للعلم فلم يلزم الدور ولا توقف الشيء على نفسه هذا تفصيل الحق
 في هذا الكلام بغير امكن الكلام **فواجب** غير احتياج الى الفكر الا ان
 ان يقول من غير احتياج الى السبب ما يؤول التوجه لاجتنابه الى مطلق
 السبب وجعله نفس الاول التوجه لا يلزم تقديم الشرح كما ستعرف ان
 شاء الله تعالى هذا الكلام فقصه لاجتنابه الى مطلق السبب اي لاجتنابه
 الى سبب هو غير العقل وذكر السبب مثل التوبة والحسد ونظر العقل
 وغير ذلك وليس المراد انه لاجتنابه الى سبب اصلا اذ العقل هو السبب الاول

قطعا

قطعا وقصده لا يلزم تقديم الشرح لان ان دفع توقف الاشياء
 فيما بعد بالمعنى الاثم انشأ ولا للاستدلال وجبه من البداهة فلو جعل
 قدم من غير احتياج الى الفكر نفس الاصل التوجه لزم ان يكون الفرودي
 اتم من الاوتيات وغيره فليزم ان يكون بين الاكساب والفرودي عموم
 من وجه فليزم التداخل بينهما مع ان المقصود جعلهما امرين متقابلين
 هذا خلاف **فقد** فهو ضروري كالعلم هو الظاهر من عبارة المقصود وقد
 ان دفع ان الفرودي في مقابلة الاكساب في بعض الاحوال مباشرة لا سيما
 الاختيار ويبدو عليه ان المثال يتوقف على الانتفاء المقذور فقط
 الطرفين المقذور وان يلزم ان يكون حال بعض العلم الثابت
 في العقل كالتجربيات والحدسها مما لا قاله في بعض بعض الشرح
 من ان البداهة عدم توقف النظر لا اقل التوجه والفرودي يقابل
 الكتب والاستدلال ومما مر اذ كان هذا الكلام فقصه ان الفرودي
 في مقابلة الاكساب في احوالها هذا يكون مع الفرودي هو ما لا يكون
 تحصيله مقذور والى كونه كما يذكره الشرح فيما بعد وقصده يتوقف
 على الانتفاء المقذور والحكم من الانتفاء في المثال المذكور وكونه
 غير مقذور وكذا في تصور الطرفين غير مقذورين لان مع الانتفاء
 الى شيء هو مقذور ذلك الشيء كقصده والتوجه الى خصوصية فلو
 كان هذا التوجه مقذورا حاصله بالقدرة والاختيار كان
 مسبوقا بالقصود والاختيار فليزم ان يكون هناك توقف
 آخر سابق على هذا التوجه المذكور لكي لا يلزم باطل كما لا يخفى نعم

كان شأنا مقدورا الى الاشياء المعلومه عما وجه الاحاطة بذكر لا يكتفي
 في الاستغاث الى شئ مخصوص من ان الكلام فيه وقوله قالوا وما
 في بعض التدوير من ان الابدانية عدم تورط النظر الى الظاهر ان
 مقصودنا ان وجه قوله ان باقوله التدوير هو ما في بعض التدوير من ان
 الابدانية عدم تورط النظر لا قول التدوير وانما عبر عن عدم تورط
 النظر باقوله التدوير نظر الى النظر الابدانية المذكورة في كلام الحق فان
 الابدان معنى التدوير ما يتبادر الى الذهن باقوله التدوير ثم قد
 مقصوده بفعله من غير احتياج الى العكس تبلا يذهب الوجود الى الحق الاخص
 للابدانية ثم ان احد سميات والتجزيات وكيفية متوحد في درجة في الحق
 الاعم المقصود منها وان المقصود بالفردية منها هو الحق الاعم
 اعتبارا بالاستدلال فيكون مرادها للابدانية بالحق الاعم واتما الا
 كتابان على ما في ان وجه قوله ان الاستدلال مطلقا ومن الفردية
 من وجه يمكن كونه مقابلا للفردية او غيره في عبارة الحق وتفيد
 ان وجه ثم نعم لو قال الحق وما ثبت بالابدانية فهو الفردية وما
 ثبت بالاستدلال فهو الاكتابي بل ان الجنس في الفردية والا
 كتابي نظر اخصا والفردية فيما ثبت بالابدانية واخصا والا
 كتابي فيما ثبت بالاستدلال في بنوام ان الاكتابي مقابل للفردية
 كما ان ما ثبت بالابدانية صار مقابلا لما ثبت بالاستدلال لكن الحق
 ذكر ما بدو في الاعم للجنس فلا بنوام الاخصا فلا بنوام المقابلة فيها
 بل جاز ان يكون بينهما عدم وجه كما ذكره الشارح **فوه** وينبغي لا يكون

خصيله

فخصيله الى كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل بقدرته اذ اقام العلم الحادث
 فلا يلزم كونه العلم حقيقة الواجب في ضرورته بل يمكن بدو ان بعضهم اذ
 اكد حسنة هذا التدوير في قوله ان التدوير لا يلزم فاما
 وقد حصلت وكيف حصلت وكيف بدو ان وجه في الكسبية القسمة
 وجوابه ان الشارح حل التدوير على نفي دخل القدرة وذلك البعض على
 على نفي استقلال القدرة ولكل وجهه هو قوله في هذا كلامه حقيقة كلمة
 ما عبارة عن العلم الحاصل للشيء على ان لا يرد بان حاصل سببها هو ملكا
 حاصلها بالفعل او ما يمكن حصوله من الافراد والقدرة فينبغي ان وجه
 افراد الحقيقة والقدرة الممكنة دون الحقيقة عما ذكره في علم البتة
 اذا عرفت هذا فاعلم ففعله فخصيله باضافة الى الهيئة الجوهرية وتناول
 فخصيل الافراد الحقيقة والقدرة للعلم فينبغي ان وجه في كل علم حاصل
 في الجملة كخصيصة او تعدد باخلافا في سبب الى ذكر القدرة الخارجية
 عن التدوير وما ذكره من قوله بقدرته ان اقام العلم الحادث
 واتما العلم بكنه حقيقة الواجب في فان كان محتفيا كما ذهب
 اليه الحكماء فلا بد والنقص به لان النقص انما بدو بالامور الواقعية
 وعلمه في بكنه ليس واقع بل ليس يمكن عندهم وان كان العلم بكنه
 حقيقة فيمكننا كما ذهب اليه المتكلمون ونحو الحق فان كان نظاما
 فقد خرج بفعله مالا يكون فخصيله مقدورا لانه اذا كان نظرا كان
 حصوله مقدورا وان كان ضروريا فقد دخل في قوله مالا يكون
 فخصيله مقدورا وانما كان فلا بد والنقص بالعلم بحقيقة الواجب

وقوله يتوقفنا على امور غير مقدورة لان العلم ما هي الا قبل علمه الحكم على
غير الحكم المعلوم بان غير مقدور حكم لا يصح ان يكون مقدورا
لنا وان لم نطلع على طريق تحصيله المقدور لنا ويمكن الجواب عن هذا
الاعتراض بان يقال ان الحسن كالبهم مثلا كان يغلط كثيرا في الصغير
كبير او الكبير صغير او يترك الواحد اثنين والاثنين واحدا ولا يمكن ان
هذه الاغلاط كان لها اسباب تعلم بعضها اجمالا وبعضها تفصيلا على
ما ذكره موضوعه وكذا الحال في الله فتيه الى الاغلاط فيها اصدافا فان
لها اسباب بعضها مقدورة لتعليمه كدقة وبعضها غير مقدورة ككون
الشمس جسم كائنا لا يكون في غاية البعد ولا في غاية البعد ولا غاية
الغوب وكذا ذلك فمن لا غلط بهذه الاسباب اجمالا وتفصيلا حكم حكما
اجابا بان الله توفيه اسبابا غير مقدورة لان العلم ما هي وفيه حصلت
وكيف حصلت وقسمها هذا حاله ما لا يدرك الا بالحواس والله اعلم بوقوعه
وجوابه ان الله تعالى فعل ما اختاره ان الله تعالى ان لا يدخل للقدرة
في تحصيله فهو ضروري ومآله دخل في تحصيله فهو مكتبي وعماما
اختاره ذلك البعض يقال ان ما لا يستقل القدرة في تحصيله فهو ضروري
وما يستقل ما في تحصيله فهو مكتبي فعل ما ينبغي ان يكون الا
استدلالا والاكتسابي متساويين اذ قد بين في شرح المواقف ان ما
سوى الاستدلال من الضروريات يتوقف على امر غير مقدور في خلاف
الاستدلال فانما اذا نظرنا في المقدور انما هو مقتور وانما خلق
الله تعالى العلم عقيب ذلك النظر المقدور بطريق العادة بلا توقف على شيء

أو سوى النظر المقدور بل لا يقال ان العلم الاستدلال كان يتوقف على مقدور
ضروري فلم تكن قدرتنا مستقلة فيه لاننا نقول عدم الاستقلال هناك
بواسطة توقف تلك الامور الضرورية على اسباب غير مقدورة في جميع عدم
الاستقلال الى تحصيل تلك الامور لا الى تحصيل نفس العلم الاستدلال واقا
تحصيل نفسه فهو بالكونه التفاضلية المقدورة كما عرفت **قوله** وقد يقال
في مقابلة الاستدلال بغيره الى ان الكلام في العلم التصديقي وانما هي
منه بهذا الكلام ففعله بغيره الى ان الكلام في العلم التصديقي اي انما
قال في مقابلة الاستدلال ولم يقل في مقابلة النظر اذ قد اتي الى ان
الكلام سمي في العلم التصديقي وان الضروري والاكتبي معا فسمي
من العلم التصديقي والمختار وهو ان الضروري يكون في مقابلة
النظري وبغيره يحصل بدون فكر ونظر ما كان تصدرا وتصديقا
قوله فظاهر انه لا تناقض وجه التناقض انه جعل الضروري في مقابلة
الاكتسابي وجعل الحاصل الى قوله بدون فكر هذا الكلام ففعله ثم قسمه
الى الضروري بمعنى ان صاحب البداية قسم الحاصل منظر العقل الى الضروري
والاكتبي مكان الضروري هو الذي قسم الاكتبي قسمين الاكتبي
فيلزم التناقض وذلك لان كون الضروري فيما للاكتبي يقتضي
ان يكون الضروري ليس الاكتبي وكونه فيما منه يقتضي ان الاكتبي
يقتضي كونه الاكتبي بغير الاكتبي تناقض جوهرا وقوله ثم قسم حقائق
الاسباب بمعنى ان مطلق الاسباب اعم مطلقا من الاسباب المتكثرة
وصاحب البداية قد جعل الضروري منها قسما من الحاصل بطلان

الاسباب ولم يجعل قسما من الحاصل بالاسباب المباشرة بالاختيار ثم جعله
 قسما من الحاصل بالاسباب المباشرة بالاختيار لزم ان يكون قسم الشيء قسما
 لكنه لم يجعله كذلك فلم يتجمل التناقض ولكن ان نقول ببيت شعبي كيف
 لا يتجمل التناقض هنا مع ان صاحب البداية قد جعل العلم بان الكل
 اعظم من جزءه مثلا للفوردي الحاصل بنظر العقل وقد اوقف الحق في سبق
 بان هذا المثال يتوقف على الانتفاء المقدور وتصور الطمان
 المقدور ثم لا تنزع ان الفوردي الحاصل بالمباشرة بالاسباب بالاختيار
 قسم من الاكثاني وقد كان الفوردي قسما فيلزم ان يكون قسم الشيء
 قسما منه فقل ان تجمل التناقض ليس اربابا فمحتاج كلام صاحب
 البداية الى جواب الناحية في يد تقع تجمل التناقض وقوله ولو سلم
 اني ولو سلم ان القسم هو بالاسباب المباشرة وقوله فيكون نظر
 العقل اعم من وجهه ان هذا انفسه على قوله فيكون بين
 القسم والاقام عدم من وجهه ولا يخفى ان القول بان يكون بين
 القسم والاقام عدم من وجهه غير محقق عند المحققين وقوله
 والقسم هو الحاصل بالاعم اود بالقسم هو العلم الحادث الذي هو
 مورد القسم حيث قال ان العلم الحادث نوعان وهذا العلم الحاصل
 هو الحاصل بالسبب الاعم المتناول بجميع اسباب العلم وقوله فلا
 تناقض اصلا وذكر لان حاصل كلام صاحب البداية هو ان يقال
 مثلا ان العلم الحادث نوعان فوردي وهو ما يحصل في العبد في غير
 اختياره واكتاني هو ما يحصل في العبد بمباشرة اسبابه والاسباب

المباشرة

المباشرة ثلثة اقسام احدها نظر العقل وهو الذي كان اعم من وجهه من
 السبب المباشرة ثم ان العلم الحاصل من نظر العقل نوعان احدهما هو
 الفوردي وهو الذي يحصل في العبد من غير اختياره واذا عرفت
 هذا ظهر لك انه لا تناقض في كلامه اصلا لان الفوردي في كلامه قد جعل
 قسما للاكتاني ولكن لم يجعله قسما منه وانما جعل قسما من الحاصل من
 نظر العقل ليس قسما من الاكتاني بل هو اعم من وجهه فلا يلزم ان يكون
 قسم الشيء قسما منه ولا تناقض اصلا وقوله فيكون الفوردي يقع
 الحاصل بدون فكر وانت خبير بان هذا الكلام اعتراف منه بان الحسنة
 والتجربيات وسائر الفوريات المقدورة كانت مندرجة في مطلق الفوردي
 ولا شك ان الفوردي باعتبار كونه مقدورا حاصله بمباشرة اسباب
 الاسباب قسم من الاكتاني وقد كان الفوردي قسما للاكتاني فيلزم
 ان يكون قسم الشيء قسما منه فمحتاج الى جواب الناحية من ان القسم
 للاكتاني هو الفوردي يقع والقسم منه هو الفوردي يقع **اقول**
 حتى يدبره الاعتراض على هذه الاسباب في الثلثة فيحتاج الى دفعه
 بانه لما لم يتعلق بقدره سببا مستقلا عن ارادة في العقل مثل
 قدره والتجربة والوجدان هذا كلامه فقوله فيحتاج بالنسبة
 عطف على قوله يدبره ان الالهام ليس من اسباب العلم واذا لم يكن
 من اسباب العلم لم يدبره الاعتراض على كونه واذا لم يدبره الاعتراض
 على كونه لم يقع الاعتراض الى دفعه بانه لما لم يتعلق بقدره الى آخره و
 اعلم ان ما ذكره ان ادعى فيما بعد من قوله ثم الظاهر ان قوله فلا شك

عنه

انه قد يحصل به العلم بدل دالة حركته فان الالهام من اسباب العلم
 الا انه قائم بكن سببا يحصل به العلم بحكمة الخلق وبصيرته للالهام على
 الغير لم يعدوه سببا مستقلا فالاولى في توجيهاه الى الحق والشرح بهما ان
 ان الالهام ليس سببا مستقلا في اسباب العلم حتى يدبر به الاعتراض على
 الاسباب في التلذذ وانما يعود الى العقل والاعمال الى حصوله في
 مندرج في العلم ويري بانفس الاخص القابل للكن في ومثاله كالعالم
 حاصل في نفسهم مع عدم حيل قد فتنة في التلذذ فان هذا العلم
 قد احدثه الله في نفسه من غير كسب واختيار كما قال بعض الافاضل
 انما قال عند اسئل الحق احذر ان تغفل عن بعض المتصوفة وبعض
 الروافض من انه سبب مستقل في اسباب العلم **قوله** الان خصيص
 الحق بان لا يلا وجه له وقيل الحق بهما يعني النبوت قال ان
 صح عند الناس اني عاشق غير ان لم يعرفوا عشقي فتم وجوابه انه علم
 الظاهر وفيه استدراك وانما في خلاف المقصود بهذا الكلام فقولهم انه
 خلاف الظاهر لان المتبادر عند الخلاق الحق هو ما يقابل مع الحق
 وهو ليس له ادهرنا لان الالهام ليس من اسباب المعرفة بفناء الحق
 ايها وقوله وفيه استدراك اي لو سلم ان الحق بهما يعني النبوت
 لكن ذكر النبوت مستدرك اذ يكفي ان يقال ليس من اسباب المعرفة بالحق
 وقوله وانما في خلاف المقصود اذا المقصود بهما كما يتبادر في النبوة
 يتبادر في النبوة ايضا فلا بعض الفضلاء امر ادم من محبة صفة الحق النبوة
 وتقدرة وحقيقة على الوجه المطابق للمواقع نفيا كان او اثباتا

قوله فكذلك اراد بالعلم ما لا يشتمل على كلمة كان بهما غير من صفة
 فمطل هذا الكلام يعني ان كلمة كان بهما غير واقعة معقولا فانما تدل
 على عدم جزم ان وجه بان الله اراد بالعلم ما يشتمل على عدم جزم
 بذلك باطل لان العلم عند اسئل الحق هو صفة توجب تحيز الاجل النقيض
 وان الاختار عند اسئل الحق الكلام هو ان الظن والاعتقاد ليجازم
 للمفكر لا يتبادر علميا بهذا وقد مر ان العلم هو صفة تجلي بها المذكور
 وان هذا الحق يتبادر في غير النبوة ايضا وذكر في شرح الكواشف ان العلم
 اي الادراك مطاوعا يتبادر في النظريات ايضا ان خلاص الحكم فتنقذ
 والاقتضيد في ذكره في موضعه آخر اراد بالعلم مطلقا التصديق ليتبادر
 اذ ان الخط لا من علمه الكلام ايضا اذ اوقت حلا ودرناه بهما
 ظهر لك ان كلمة كان بهما كانت من صفة **قوله** مما يعلم به الصانع ان
 الى وجه التسمية ولعل هذا يعني علم ان العالم ما فخذ من العلم مع العلامة
 قال اجوبهم في الحق والعلم الاله يستدل به على الطريق وقوله
 كما هو اكثر هو راي كونه من التوفيق هو اكثر هو وقوله والا يلزم
 الاستدراك لان قوله ما سوى الله تعالى من الموجودات يكون نوعا
 جامعا ومائعا فلا حاجة الى ذكر قوله مما يعلم به الصانع فان التوفيق
 قد تم بما قبله وانما خبير ما من بعض اجزاء التوفيق لا يلزم ان يكون
 للاعتراض وانما بذلك لفائدة اخرى كما في توفيق الحيوان بانه جسم نام
 حساس متحرك بالارادة فان الحيوان بالارادة جزم من التوفيق
 مع انه لا يكون للاعتراض فكذلك قوله مما يعلم به الصانع جازان

يكون من التعريف ذكره ببيان وجه التسمية لا للاشارة عن سمي
 هذا وانما ان هذا التعريف لا بد منه في التعريف فان ايجوا ان مثالا لا
 يستي بالعالم بخود كونه حاسوي الله تعالى به مع اعتبار كونه مما يعلمه القائل
 قوله يقال عالم الاجسام ان ردة الى ان الماد حاسوي الله تعالى من لا
 جناس فربما ليس يحكم بل من العالم والى ان العالم اسم للقدرة الكلية
 بنها فبطون على كل منها وعلى كل ما لا انه اسم للكل والامام في جميع هذا
 كلامه معوله وعلى كل ما يطاق على كل الاجناس كما يطلق على كل
 واحد منها فانما يطلق على كل ما يكون الالف واللام للاستواء
 فقولهم جميع افراده اي هو جميع افراده الداخلة فيه محدث
 وجاز ان يكون الالف واللام فيه للعدد بنا على ان جنس حاسوي
 الله تعالى موجودات فدرج افراده العالم وهذا هو الذي هو الماد
 من لفظ العالم سمي ونظيره مفهوم الكل فانه مع واحد صادق على
 جميع الكليات ومع ذلك كان صادقا على نفسه لانه كل واحد من الكليات
 فقولهم جميع افراده اي هذا الجنس هو الذي هو قد رده افراده
 نفسه جميع افراده الداخلة فيه محدث وقوله لا انه اسم للكل لا يقال
 جاز ان يكون اسم الكل بالاشارة الى اللفظي لانا نقول الاصل عدم
 الاشارة الى اللفظ فلا يصار اليه الا لفظة ولا ضرورة سميها قال
 ان رده لانها ليست غير الذات اذ لا يقال في الوق العام ان صفات
 الشئ غيره حتى لو قال رجل والله ليس في هذا الدار شئ غير زيد
 فانه لا يثبت اذ لم يكن فيما شئ غير ما في الانسان والتمتع وان

كان له صفات كثيرة كساده وبياضه وطوله وقصره الى غير ذلك وقوله
 بواحدة اي بهيولاتها وقوله وصوره اي صورته الجسمانية والنوعية
 والخصوية فانهم كانوا يقولون ان في كل جسم معين صورة جسمانية
 وصورة نوعية وصورة كسافية وكلها تدعى في الافلاك قوله لكن
 بالنوع المشهور ان القدر النوعية العنصرية قديمة بالجنس مع وجود
 في واحد من نوع ان ردها لكنه بكل بقاء صور الاسطوانات في
 افرقة المبادي القديمة بالنوع فكان ان دمج ماله الى هذا اوارد النوع
 الاضافي هذا الكلام فقولهم قديمة بالجنس يعني ان المتبين عندهم هو كونها
 قديمة بالجنس وانما كونها قديمة بالنوع فغير متبين عندهم لانهم كانوا
 يجوزون حدوث الناموس بسبب كونها فكل الناموس يحدث لحوادث في
 كونه اي وزلف كل الناموس يتقلب التولدات ارفع هذا كانت الصورة
 النوعية النارية حادثة بالنوع ولكن قديمة بالجنس لان الصورة العنصرية
 جنس واحد قديم عندهم وقوله ولكنه بكل بقاء صورة الا
 سطوانات يعني انهم كانوا يدعون التبين في بقاء صور العناصر لا بدعة
 في افرقة الحيوان والنباتات والعادن وان كل واحد من تلك
 الصورة الاربعة قديمة بالنوع في افرقة هذه المبادي الثلاثة وقوله
 فكان ان دمج ماله الى هذا اي الى كون صور العناصر باقية في افرقة
 المبادي الثلاثة القديمة فلذا قال ان قديمة بالنوع ولم يقل بالجنس
 وقوله اراد النوع الاضافي او اي ان دمج كلامه على ما هو المشهور
 واراد بالنوع النوع الاضافي فثبت ان النوع والجنس متماثلان

نوع

نوع اضافي بالنسبة الى حاسه الالتم منه فقوله لكن بالبدء اي لكن بما
 يجنس الذي هو النوع الاضافي وكل ان تغد ان الراجح اذ بالقدور
 سريانا الصنوعة الجسمانية لا النوعية فقوله وصورة اي صورة الجسمانية
 لكن النوع فانهم اتفقوا على ان الصور الجسمانية قديمة بالنوع واما
 بهيول العناد في قديمة بالخصوص عندهم قاله الثاني بمقتضى الاحتياج
 الى الغير وهم كانوا يستدلون ذلك حدودا ذاتيا وقوله لا ينفك بسبب عدم
 عليه اي على وجوده ببقاء ذاتيا وكانوا يستدلون حدودا ذاتيا وقوله
 بقديمة جعله في اقسام العالم اي انما قد ناكته عابا يمكن بسبب هذه
 القدرة فالاعيان لا يتناولها الواجب **قوله** ومعنى قيامه بذاته اي
 قيام العيان او يمكن قيده بالاضافة اخره از عن قيامه بذاته و
 لا يخفى ان هذا التوفيق بعدة على المركب من عيان وعرض قائم به كما
 سببه والتمهيد ان ليس بعين هذا الكلامه فقوله اخره از عن قيامه
 بذاته ومعنى قيام الواجب به بذاته هو استغنائه بذاته
 عما سواه في نفسه وقوله كالسبب يدعي ان السبب مثلا يصدق
 عليه انه مختار بنفسه وان جسمه غير تابع لغيره شيء آخر مع ان السبب
 مركب من الجوهر والعرض ومعه والتمهيد ان السبب ليس بعين
 وذلك لان المركب مما هو عيان ومما ليس بعين لا يكون بهذا
 والتمهيد ان يقول ان السبب مثلا عبارة عن جواهر
 مخصوصة متألفة تائيفا مخصوصا بحيث تعرض عليها هيئة مخصوصة
 وعلى صورة السبب ولا يمكن ان يكون هذا الجواهر اعيان قائمة بما

بذواتها

بذواتها وان هذا التايف لخصوصه ليس هو اعيانها وانما هو
 شرط لوجوده من الوحدة عليها في صارت مجعما سريانا واحدا فانما
 بذاته متوفا من تلك الجواهر لخصوصه تائيفا هو جواهر الوحدة في
 بعض له اعراض مخصوصة كالهيئة الصورية لا السبب وكالاول
 والا شكاه العارضة له فلا نقض بالسبب كما تدعيهم واما الجواهر
 المركب من الجوهر والعرض فهو ليس بواحد حقيقة والكلام فيما هو واحد
 حقيقة فلا بد من النقض به ايضا لما ان القول بان هذا الجواهر مختار بنفسه
 ممنوع اذ هو تابع في جسمه لغيره شيء آخر وذلك الشيء الآخر هو الجوهر الذي
 وقع جزا من هذا الجواهر فلما انشأ اصلا **قوله** ومعنى وجوده في الجوهر
 اي ليس اذ اقول عيان وجوده في الجوهر وجوده به وليس شيء اذ
 يصح ان يقال وجوده نفسه مقام بالجسم وان كان يثبت الشيء نفسه
 غير امكن يثبت لغيره كيف يثبت التيقن ان كذا في ذلك الموافق هذا
 كلامه فقوله اذ يصح ان يقال وجوده نفسه مقام بالجسم هذا ان
 الجواهر ما هو كالموجود ان سلبته الشيء البسيطة متقدمة على سلبته كونه
 وكذلك امكن سلبته البسيطة متقدمة على امكن سلبته المركبة فكيف
 تسمى الهيئة وقد اجيب عنه بكل كلام الراجح على الساج لعدم التمايز
 بين الموجودين في الاشارة كونه في ذلك الموافق ومعنى وجوده
 في الجوهر هو ان يقال يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الجوهر
 بحيث لا يتمايزان في الاشارة كونه كالتون مع التلون فان الاشارة
 الى احوالها عيان الاشارة الى الاخر بخلاف وجود الجسم في المكان فان

فان الاشياء التي هي ليست واحدة لان كل واحد منها يتشكل عن الآخر
 بالانتقال عن مكان الى مكان فيشكل في الاشياء ايضا قال الشيخ
 في قيام الشيء بذاته استغناءه عنه عن كل بقية فان قيل الصدرة
 وجوده عندهم مع كونه حادثة في الوجودي وينبغي التفكاك عنها فلما لم
 يكن الوجودي لا تقدم الصدرة اذ الوجودي ليست علة للصدرة في
 وجوده وانما هي علة لراي تشكل ليس احتياجا ذاتيا فلما لم يتحقق
 بالصدرة على ما قالوا وقال بعض الفضلاء ان الظاهر ان قيام الشيء
 بنسبة او مقابل قيام الشيء بذاته فينبغي ان يفتقر الشيء الى محل
 يقوم خلاصته العينية في مادة واحدة واقا على ما ذكره الشيخ
 في قوله ومعنى قيامه بنسبة او اختصاصه به بهاء فلا مقابل بين العينين
 بل اذا ان يكون الشيء قابلا بذاته اي مستغنيا عن كل بقية وقابلا بغيره
 ايضا بمعنى اختصاصه بالاعتناء بالصدرة القارية بذاته
 وبالوجودي ايضا بالاعتناء المذكور **قوله** اعني الطول والعرض والعمق
 بمعنى البعد المعروف من اولنا وثانينا وثالثا هذا الكلام يعني ان الطول هو
 الامتداد المعروف من اولنا والعرض هو الامتداد المعروف من ثانينا والعمق
 هو الامتداد المعروف من ثالثنا وقيل الطول هو اطول الامتدادين و
 العرض اقصرهما والعمق هو الامتداد الثالث المتقاطع لكل منهما
 على زوايا قائمة **قوله** يستحق تقاطع الابعاد على زوايا قائمة ودوران
 المتقاطعين تحقيقا باربعة بان يتلاق اثنتان جنب احداهما ثالث يقوم
 عليه رابع هذا الكلام وهو ما فوهمه شرحه المواقف فليست هي الاولى

اوجز الثاني **ب** واجز الثالث **ج** واجز الرابع **د** ونفصا ثم ثبت
 جنب **ا** ثم **ب** ثم **ج** ثم **د** فثبت **ب** فثبت **ج** فثبت **د** فثبت **ا** فثبت
 زوايا قائمة البعد الاول بمجموع **ا** والبعد الثاني بمجموع **ب** والبعد
 الثالث بمجموع **ج** فثبت فكل بعد من هذه كثر من جزين واجز الثاني وسدس
 جزء منه كثر من الابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة راجعا
 الى الاصطلاح وان كان راجعا الى اللفظ واللغة كما وقع في الكلام
 هذا الكلام ذكره في شرحه المواقف والتمتع لفظي راجع الى اطلاق لفظ
 الجسم على المدف المتقسم ولغة جملة واحدة او على المتقسم في الجهات الثلاث
 انتهى كلامه فقولنا وان كان راجعا الى اللفظ لانه ان مرادنا ان
 سمانا هو ان التزاء المذكور ليس تزاعا لفظيا راجعا الى مجرد الاصطلاح
 بل هو تزاء لفظي راجع الى اللغة هو كذا ان التزاء بيننا وبين
 المعتزلة تزاء لفظي كالتفناء اتفان من المواقف واقا التزاء
 فيما بين المعتزلة في قوله ما يتركب منه الجسم بل هو ثمانية اوسنة
 او اربعة او ثلثة بعد اتفانهم في ان معنى الجسم هو المدف المتقسم
 في الجهات الثلاث فذلك تزاء معنوي في ان المعنى الذي وضع لفظ
 الجسم يراى بهل يكن فيه التركيب من ثلثة اجزاء ام لا قال الشيخ والكلام
 في الجسم الذي هو اسم لاصفة ذكره في الصحاح الجسم الجسد وقد جسم الشيء
 اي عظمه والاصم الاصم **قوله** ولا فوضا ان خطبا للمواقف و
 الا فله عقل فرض كل شيء هذا كلامه اعلم ان القسمة العدمية انما
 تكون متعلقة بنسبة ذي وصف له صورة في الخيال ولم امتدادا

في الخيال ايضا حيث حكم الوهم باختيار طرف من طرف آخر من ذلك
 واما النفس العقلية فقد تكون متعلقة بشئ متصور بوجه جزئ لم طاق
 في نفس الامر وقد تكون متعلقة بشئ متصور بوجه كلي حيث حكم العقل
 باختيار طرف من طرف آخر لذلك ان حكم مطابقا للواقع واما ما لا يتواءم
 له اصلا فلا يمكن للعقل ولا للوهم ان يفرض فيه شيئا غير شئ في
 مطابقا للواقع واما الفرض الغير المطابق للواقع فلا عبرة به
 عن ورودكم وان احكم دفعه بان المقصود هو ما ثبت وجود
 لا يقال احتمال جزئ لا يدل الدليل على حدوثه بينا في فرض الله وهد
 بيان حدوث العالم بجميع اجزائه وايضا وجود جوهر مركب من جوهر
 مجردين محتمل فلم يثبت اليه وهو المركب في الجسم لا تايقوله الفرض
 بيان بيان حدوثه بجميع اجزائه المعلومة وعدم بيان حدوث المحتمل
 لا بناحية واحتمال المركب في الجوزات مما لم يذهب اليه احد خلاف نفس
 الجوزات فان الكثرة النافسة قابل ما قلنا لم يثبت اليه هذا كلامه فقول
 وان احكم دفعه اليه وحل الكلام بعد ان يقال ان الله قال كالجوهر
 ولم يقل وهو الجوهر لانه لو قال وهو الجوهر لزم منه جوهر لا يتركب من جوهر
 الفردية دعيا هذا الجوهر المتبني بان حاله لا يتركب لا يخرج في الجوهر الفرد وان
 احكام دفعه هذا المتبني بان المقصود هو ما ثبت وجوده وقوله
 واحتمال جوهرا متبنا وقوله لا يدل الدليل على حدوثه وذلك لان
 ذلك الجوهري له وجود فلا يخلو عن الكثرة والكون وكل واحد من الكثرة و
 والكون وكل واحد من الكثرة والكون فادى وكل ما يخلو عن الكثرة

في الخيال ايضا حيث حكم الوهم باختيار طرف من طرف آخر من ذلك
 واما النفس العقلية فقد تكون متعلقة بشئ متصور بوجه جزئ لم طاق
 في نفس الامر وقد تكون متعلقة بشئ متصور بوجه كلي حيث حكم العقل
 باختيار طرف من طرف آخر لذلك ان حكم مطابقا للواقع واما ما لا يتواءم
 له اصلا فلا يمكن للعقل ولا للوهم ان يفرض فيه شيئا غير شئ في

فهو حادث وبشيء هذا الدليل في الشرح ان شالله فان قيل ليس
 المراد من الجوهري الجوهر الفرد في حد ذاته بل المراد من الجوهري الجوهر
 الفرد لانه جوهري العالم مع ان الدليل لا يدل على حدوثه الجوهري
 قلنا فبقا هذا بان لم يستدرك قوله لا يقال مع جوابه ان وذلك
 لان السؤال المذكور يفرض لا يقال مع جوابه ان ذلك في الشرح في قوله
 وهو ما احدث الاول ان قلنا حاجة الى عادية بهما وقوله ولم يثبت
 اليه اي الى ما هو المركب من الجوزات واما التفت الى ذكر العقول و
 النفس الجوزة قال ان ذلك لو وضع كثر حقيقة وعلى جسم يمكن
 ان يفرض في وسط نقطة حيث يكون الخطوط الى جهة منها الى جميع جهات
 على السواء **قوله** خط بالفعل اي مستقيم لان اللازم هذا ان كان خطا
 الخط بالفعل بنا في الكثرة الحقيقية هذا الكلام فقولنا لان اللازم هذا
 يعني ان اللازم من فاسد جوهري من الكثرة للتطهير الحقيقي هو وجود الخط
 المستقيم في الكثرة في لم يكن ما فرضنا كثر حقيقة كثر حقيقة
 وقوله بنا في الكثرة الحقيقية ان على مذهب الحكماء فان الجوهر بالفعل
 في الكثرة الحقيقية على مذهب الحكماء هو السطح الواحد المحيط بها دون
 لخط المستدير واما على مذهب المتكلمين فان خط المستدير بالفعل لا بنا في
 الكثرة الحقيقية **قوله** وذلك انما يتصور في التناهي يدور عليه ان
 العقل لازم بان جميع مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة مثلا وكذا
 تعلقات عليه اكثر من تعلقات قدرته هذا الكلام واجب في هذا
 الاعتراض بان قولنا ان كثره الاجزاء وقتنا انما يتصور في التناهي لا

لا يكون الا في الوجودات المحققة فلا نفرض غير انبساط الاعداد ولا ابتعاد
علمه في قدرته ايضا وفيه نظر فان تعلل علمه في وان لم تكن موجودا
محققة في الخارج لكننا امور اعتبارية محققة في نفس الامر بنصفها
علمه في نفس الامر ولا شك ان جميع العلاقات العلمية الكثرية اجملة الى
اعتبرت بدون العبرة من ذلك ليجب هذا وكل ان تقول في نفسه
كلام الثاني منها ان كثرة الاجزاء وفلما اني تبصرون ظهوره في التناهي
واقا في غير التناهي فلا يظهر فيه العقلة والكثرة فان اخذت مثلا اذا
اذا كانت غير متناهية الاجزاء كان عظمها ومقدارها غير متناهية ايضا
في لا يظهر الفرق بينها وبين ايجل حسب الظاهر لان كل واحد منهما يكون
غير متناهي المقدار لكن الفرق بين الاخذة والايجل باعتبار المقدار
في العظم والصغر ظاهر مكشوف الثاني حاصل هذا الوجه ان
كل ممكن معدودة الله في نفسه ان يوجد الا في اوقات الممكنة ولو
غير متناهية في كل واحد من الايجل اذ لو امكن افتراضه مرة اخرى
لزم قدرته في علمه فيدخل تحت الافتراضات الوجودية فلم يكن
ما فرضناه معقولا واحدا معقولا واحدا وان لم يكن افتراضه
ثبت المتدعي مع هذا التفدير لا بد واعتراض ان في هذا الكلام
مفهوم في كل مفقود واحد جزا لا يتجوز سلنا انه لا يتجوز في اي وجه
لانم انه لا يتجوز في الوهم وعرا دان في بقوله الافتراضات الممكنة الى
انها في سوا الافتراضات الوهم ممكن لا الى نهاية وليس واد
ان الافتراضات الحاصي بالفعل ممكن لا الى نهاية اذ لا يقول في عقل

وقوله فلم يكن ما فرضناه معقولا واحدا معقولا واحدا سلنا
ان ما فرضناه معقولا واحدا لم يكن مفقودا واحدا لكن بطلانه في
اذ المفروض هو ان كل جسم قابل للتناهي بالفعل الى غير النهاية فيكون
كل مفقود من الجسم مالا للتناهي بالفعل الى غير النهاية فلم يكن هناك
مفقود واحد اصلنا بوجوده للفتة واحدة في نفسه لكن لا اعتبار
لغيره لانه غير مطابق للموافق ولا يتفق هذا الاعتقاد من دليلنا
من وراء المنع منها وقوله وعلى التفدير لا بد واعتراض ان في قلنا
بل يبدو كما عرفت اتقا على نبوت النقطه ان قلت النقطه ثمانية
نقطه ولا خط بالفعل في الكثرة مالا نقطة قلت تلك القضية معلقة لا كونه
فان ثمانية احد سطح الجسم الخو في نقطة بلا خط وكذا المكب هذا الكلام
مفهوم ولا خط بالفعل في الكثرة فان الكثرة بحسبها سطح واحد كرتي
بغيره خط بالفعل ولا نقطة ايضا وقوله تلك القضية معلقة يعني
ان قولهم النقطه ثمانية الخط قضية معلقة لا قضية كلية فليكن لا يجوز
ان يقع في الكثرة الحقيقية نقطة معدودة في نفس الامر حصل بها التماس
بين الكثرة المذكورة وبين السطح الحقيقي فان قيل تماثلا يجوزهما
عزوي فلا يلزم انكاره قلنا الصغرة عند عتبة بل السلام هو ان احد
هما مائتين للآخر يعني غير متقسم واقا هذا في جودهم فهو منفرد وقوله
فان ثمانية احد سطح الجسم الخو في نقطة الجسم الخو في سطح
محيطان به احد هاهنا جانب دائره والاخر في جانب قاعدته ثم ان
السطح الذي محيط به في جانب دائره ينتهي الى نقطة معدودة بالفعل

كانت نقطة الوجود في جانب راس الأبدية مثلاً فان السطح المحيط بالـ
 راس الأبدية ينتهي الى تلك النقطة عندهم وقوله وكذا المكنون يعني ان
 مركز العالم وكفه من المكنون وغيره كلها امور موجودة عندهم و
 الحق ان امثال ذلك كلها امور موجودة لا محققة في حق راس المكنون
 عليها احكام صحيحة في نفس الامور تلت منزلة الموجودات في نفس الامور
 قال الشيخ في شرحه الواقف ان امثال هذه الامور وان لم تكن موجودة
 في الحق كغيرها امور موجودة على كنهية متخيلة فبذلك يصح ما قلنا في نفس
 الامر كما يشهد به النقطة السابعة وليست من المتخيلات العائدة كما
 شأب الاغوال والانسان ذالذاسين بل يتكشف بهذه الامور احكام
 الافلاك والارض وما فيها من دقائق الحكمة وبجانب النقطة بحيث
 يتجلى الواقف عليها في غلة متبدعاً فالله ربنا ما خلقنا هذا باطلا
 انتهى كلامه فان قلت اذا كانت النقطة امر او هيام بتقدير
 ان يكون بها التماس من الكثرة الحقيقية والسطح الحقيقي لان تماس
 الموجود للموجود لا يكون لا بالوجود فقلنا منع لم لا يجوز ان يكون
 الامر الوجودي شراً لتمام الموجود للموجود كما ان الامر العدي قد
 يكون شراً لتمام الوجود على ما هو المشهور قال الشيخ لان
 حلولها في الحقل ليس حلولاً التبريد اذ كان الحال بكيفية حاصلها
 في الحقل بكيفية ايها في حلوله فيه حلولاً التبريد في كل واحد الاختيار
 في الحق المتخي وان لم يكن حاصلها فيه بكيفية بل كان حاصلها فيه بغيره
 يستحيل حلوله في كل واحد النقطة في الحق وقوله وانا العظم والعظم

باعتبار

باعتبار المقداد القائم به هذا إشارة الى منع التعدد القابل بان العظم و
 الصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها لا بكون ان جسم المعين بهذا المقداد هو
 المتخيل من غير اتصال بشئ آخر اليه من خارج وينتقض مقداره حال اتكافئه
 من غير اتصال بشئ منه اصلاً **قوله** ونفي صلاحيته دلالة في الآخرة فينبغي
 استمداد الاول بهذا كلامه يعني ان الحق انما يكون في الدار الآخرة فينبغي فيه
 استمداد الدار الدنيا وبقاؤه ابدًا وذلك لان الرسول قدية عندهم
 اذ لو كانت حادثة لاصحنا جئت الى رسول اخبري لان كل حادث يكون
 بآفته عندهم واذا كانت قدية فمن باقية ابد الا ان ما ثبت قدومه
 احتسب عنده على ما هو المشهور واذا كانت الرسول باقية ابد الا ان
 غير الحق ثم ان الرسول لا تنفك عن الصورة على ما قاله فان كانت الصورة
 ايضاً قدية لم تنفك عنها ايضاً كشر وهو ظاهر وان كانت حادثة جاز
 فناؤه لكن لا يجوز اذ لا ان اعادة المعدوم بعينه لا يجوز عندهم و
 في اثبات وجود خلاص من هذه التخلية المذكورة اذ كنهية في جميع الوجودات
 المتفرقة وبهذا يمكن بلا شبهة لا يقال الانسان مركب من العناصر الاربعة
 فجاز عندهم ان جسم الاجساد بان يجمع العناصر الاربعة فاما كنهية في
 في جميع اجسام الفرد لاننا نقول الصورة الانسانية في زيد مثلاً جاز
 من جوده عندهم وكذا الصورة الشخصية جوده عندهم لكن لا يمكن
 اعادتها عندهم والا بل من اعادة المعدوم بعينه وانها غير جازية كما
 عرفت **قوله** المنع عليها دوام حكمة السعد ادلة دوامها المذكورة
 في الكتب الحكيمية المتفرد وله غيمنية على اصل الهندسي ولعل ان راجع اطلاقها

على دليل يتبع عليه هذا الكلام فقول أدلة دواها مبتدأ وقوله
 غير مبينة خبره وقوله يتبع عليه اليه يتبع الدليل على الأصل الهندسي و
 أقام بطل مسيلة دواها بدله فوجه أدلة دواها لان توقف مسئلة
 دواها حركة السهم على اصل هندسي يتبع على توقف دليله عليها ايضا
 فكان ذكر أهل واحد كافيها ههنا وذكر بعض الفضلاء ان قولهم
 من اصول الهندسية سرمد وخرنوب وقه موقع فوجه في اصول الهندسية
 كما هو السرمد ولا على اصل هندسي كما زعم هذا ولو قلت ان قوله
 المبني عليها باجتر حصة لقوله ظلمات الفلاسفة لكان تعديلا محكي
 بحسب المعنى وان كان خلاف الظاهر كمن قد يترك الظاهر لتخصي المعنى
 فان قلت كما كنت انت أدلة اثبات اجزاء كلها ضعيفة لم يثبت اجزاء علم
 يحصل التمام قلنا بل يحصل التمام بابطال أدلة التنقي اربابا لا قطعيا على
 عيان القول بالاجسام الصغائر كما قولهم قاله ذي مغر طيسر كفى لنا
 في التمام عن ظلماتهم قال ان ادع فان ذلك انما هو في بعض الاعراض
 كالابن وسابدا لاضر النسبة عنده قال بوجوده وحيث من
 الوضع والملك والاضافة وان يفعل وان يتفعل فان هذه الاعراض
 امور موجودة عند الحكماء تتوقف تعقلا على تعقل الخلق خلاف انكم والكنيف
 لولا تتوقف تعقلا على تعقل الخلق كما قالها قبل بعد من تمام
 التوقف وقبل لا آحادا ووجها كلمة ما اذ عبادته عن الممكن وكل ممكن حادث
 وآحادا لا نرا غرض فلا يصح اخراجها هذا كلامه معونه اذ هي عبارة عن
 الممكن ان الحق ان صفاته في امر ممكنة في تفر لزم وان قوله وكل

ممكن

ممكن حادث معناه ان كل ممكن سوى الله تعالى في ذات فالحق ان لا يقول
 اذ هي عبارة عما سوا الله تعالى بقية ان الكلام ههنا في بيان حدوث
 العالم بجميع اجزائه كاعتق وقوله وآحادا لانها عن فعلها يتبع ان
 يكون قوله وكذا في الاجسام والحوادث فحقيقة مملكة لا كلية فوجه علم
 عنه قال ان ادع كالا لوان قال بعض القدماء لا وجود للملك الا اعتلا
 بل كلاً فحقيقة متخللة كما في السهم فانه اجزاء متناهية صغائر شقائق خالطها
 الهواء ونقد فيها الصغائر فيتحيل ان هناك بياضاً مع انه لا بياض
 هناك ومن اعترف بوجود الالوان قال بعضهم ان الله ادوا البياض
 بها الاصل وبان الالوان يحصل بالتركيب منها على انحاء كثيرة وقال
 بعضهم الاصل فيها في ان الله ادوا البياض والحكمة والصنعة و
 حكمة فلهذا في الالوان بسيطة وحصل البياض بالتركيب على بالتركيب
 من هذه الحكمة بهذا القول في شرح المواقف وقوله والاكوان هي
 الكون هو كحصول في الحكمة وانواعه اربعة كما ذكره ان ادع لا يحصل
 كجود في الحكمة اما ان يعتبر بالنسبة الى جود اجزائه ولا وان كان
 مبدا فحصوله في ذلك الحكمة فكون وان كان مبدا فحصوله في حكمة
 اخرى كونه والا اول فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك
 الحكمة جود ثالث فلهذا لا خلاف والافراد الاجزاء وقوله والعقد
 والقبض والعقد بينهما ان العقصر يفيض ظاهر الله وباطنه
 والقابض يفيض ظاهره فقط فعلم هذا يكون الفرق بينهما بالشرية
 والضعف وقوله والنفاهة قبل هي طعم مثل طعم اللحم والحكمة

وفي شرح المواقف وتعال التفتاة لعدم الظن كما في الايام البسيطة
 وفي هذه تفتاة حقيقة والظاهر ان قاعدة الاكوان في ذلك
 في شرح التفتاة ان الاعراض في سنة واحدة فيكون الحق لا يحتاج الى اكثر
 من وجود واحد عند المتكلمين ولعل ما في الكتاب يدعي ان في احد
 بعض معلوم هذا الكلام لا نزاع ان الاعراض في سنة واحدة لا يحتاج الى اكثر
 وجود واحد عندنا لان الله تعالى قادر على ان يخلقها في وجود واحد ولكن
 ذلك لا ينافي ما ذكره ان في ان الظاهر بل لا يستلزم ان قاعدة الاكوان
 لا يوضع الا لاجرام ويؤيد ما ذكره في شرح المواقف من انه تعالى لا ينفذ
 في الاعراض في سنة واحدة بل ينفذ في المراتب المستلزمة للثبات في الوجود
 الذي انما واقعا الاعراض في بعض الاعراض وكل ان تستدل بالاسمي من عدم
 بقاء مطلق العوض لكنه مسك فاقول لا شئ في هذا الكلام فقله في ذلك
 ان تقول تستدل في ذلك ان نقول ان في ذلك قد استدل في الله تعالى في
 من عدم بقاء مطلق العوض حيث قال وهو غير باقية يعني ان مطلق الاعراض
 غير باقية في حادثة وقوله لكنه مسك فاقول لا شئ في ذلك يعني ان عدم
 مطلق العوض من حيث فاقول لا شئ في ذلك صادم ودان في ذلك فليس
 لكن ان تستدل به يكون حادثة بالضرورة اذا قصد الى ايجاد وجود
 محتج به بدارته واعتبر من جملة ان يكون تقدم القصد الكامل على الا
 بقاء كقصد الايجاد على الوجود فانه في ذلك لا يجب الثبات في شيء
 مقارنته للوجود زمانا والحال هو القصد الى ايجاد الوجود بوجود
 قبله هذا الكلام وصاحب هذا الاعتراض هو الاخر في حادثة في شرح

المواقف فان قلت اذا كان وجود القصد بالقصد الكلام الكامل ان يتا
 لم يتفكر وجوده عن ذات هذا القصد الكامل فيلزم ان يكون موجبا لا كذا
 فان كل واحد من القصد والقصد لا يتفكر عن ذات القصد اصلا
 قلنا منع وانما يكون موجبا اذا لم يتفكر في ذلك القصد لكن يجب ان
 تترك القصد فلا يلزم ان يكون موجبا اذا لم يتفكر في ذلك فعلة اصلا
 وتستدل الى العجب القديم فيم اي مستمر ان قلت في ذلك ان تستدل
 بشرط متعاقبة لا الى تراتب فلا يلزم قدمه قلت بطله بدان التفتاة
 كما سيجي نعم يدان يقال في ذلك ان شرط القديم الاستدلال بامر حقيقي لعدم
 مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال الاستدلال في حال شرطه لانه زوال
 علمه القديم بهذا الكلام فقله اي مستمر وانما فقهه به لان الكلام في ان
 القديم لا ينافي عدم فاذا كان الشيء قدما يلزم ان يستمر وجوده ايدا
 وقوله نعم يدان يقال في ذلك وفيه نظر فانا ننقل الكلام الى سبب زوال
 ذلك الشرط العدمي او الى شرط زواله فاما ان يكون ذلك السبب الزوال
 او وجودا بان كان عدما فنقل الكلام الى سبب زواله او شرط زواله
 وان كان وجودا فنقل الى سبب وجوده او شرط وجوده وقم بما
 فيلزم التسري في الاسباب او الشرط والبعثة فان قلت يمكن اختيار التق
 الاول هو في يلزم التسري في العدميات والتسلي في العدميات يستلزم
 قلنا بهذا التسري وان كان في العدميات لكنه في يكون بالفعل تسلي مطلقا
 ما في نقل الوجود من العدميات وهذا ايضا في حال عدم التسري انما هو
 وجوده فالتسري في زوال العدميات يلزم التسري في حصول الوجود وانما

تسلسل حال بلانشاء فان كان مسبوقا لم يقبل فان كان مسبوقا بكونه
 لغيره في حين آخر فلو كان مسبوقا لم يقبل فان كان مسبوقا بكونه
 ففعله والا فكونه اي وان لم يكن الكون في حينه مسبوقا بكونه او
 في حين آخر فكونه في كان لم يكن فسمان بعد الكون البتة فيكون آخر
 في حين اوله والثاني بعد الكون في حينه في آخر حدوثه اي هو حصة الجوهري
 في حينه في اول زمان حدوثه لكن الكون بعد انهم كانوا بعينه عند
 الكون القبيح والبدنية يكون آخر في حينه اوله حاله بعد التبدل في
 اول زمان حدوثه كابت لا محذور ولا ساكن وقوله لم يدسأل ان حدوث
 المراد بسؤال ان حدوثه بعد قوله ان في كان قبل حدوثه ان لا يكون
 مسبوقا بكونه او في الحوكة كونان في بدو عليه ان حاصرت في
 مكان وانتقل الى آخر في الاثنان لزم ان يكون كونه في الكون
 الثاني جوا من الحوكة والكون معا فلا يتمايزان بالذات والحق الحوكة
 كون اوله في مكان اوله وبهذا ظاهر عند تجدد الاكوار في الآلات
 واما القول ببقائها فغيره ايضا اشكال هذا الكلامه فقوله بدو عليه
 الحق لا بدو عليه بهذا الاعتراض فان مراد الحق به توجيه قولهم الحوكة
 كونها في في اثنين في مكانين والكون كونان في اثنين في مكان
 واحد اي ليس كما ومن هذين التوقيين ظاهرهما في هذا الاعتراض
 الذي ذكرته ثم بلى المراد منها هو ما ذكرناه من ان الكون هو الكون
 المسبق بكونه آخر في ذكر الحوكة بعينه والحوكة هو الكون المسبق
 بكونه آخر في حينه وخصه فلا يتمايزان بالذات قلنا لا محذور

بل هو في

والكون كونان
 في مكان اوله

في ذلك فان البتين مثلا قد يشكك في جدار واحد مشكك بينهما مع
 ان كل واحد من البتين ممتاز عن الآخر مع الشك في ذلك الجدار و
 قوله عند تجدد الاكوار ذهب الاستدلال ومن يتبعه من تحقيق الاثر في
 الى ان الاكوار وسابغا لا عارض احد وهو تجدد في كل ان حاله عند
 قد اتفقوا على ان الكون كون باقية غير متجددة عاوا خلت في كونه
 بل باقية ام لا ثم انه لا اشكال في قوله الاستدلال وتابعه فان الاكوار
 متجددة عندهم واما القول ببقائها فغيره ايضا اشكال في ذلك عندكم
 متجددة فلا يتصور هناك كون مسبوقا ثانيا او ثالثا لزم الا ان يرض
 تنال الاكوار في تجدد فخصا بنا على ان تنال الاكوار في تجدد في الغل
 عندهم فهموا بان الاكوار في ان فليس جوارها لا يتقدم
فيجوز ان يوجد كون مستمرا فليس جوارها لا يتقدم سبقا لعدم
القدم بنا في عدم مطلقا وبه يتم المقصود بهذا الكلامه فقوله جوارها
يتقدم سبقا لعدم بهذا المعنى فان جوارها لا يزال لا يتقدم سبقا
العدم بل يتقدم امكان سبقا لعدم قوله لان القدم بنا في عدم
مستمرة بل لا يتم به المقصود فان قدم الشيء لا ينافي امكان قدمه
بل ينافي محذره في جاز ان يكون وجودا كون امر اذ يباين كونه
جائزا لثبوت نظر الى ذاته واحاطا ذكره ان وجه قوله لا كل جسم
فقد قابل للحوكة فغير تمام ايضا فانه ان اراد به ان كل جسم فهو قابل
للحوكة بالفعل وانما حاصله فيه بالفعل فممنوع اذ يجوز ان يستند
لكونه الى عامل قديم بحيث لا يقبل الحوكة بالفعل اصلا وان اراد به ان

فوقع

كل جسم فهو قابل للحركة بمعنى انه يمكن له الحركة امكانا ذاتيا فلا يفيد فان
 ما يجوز عدمه تظا الى ذاته جاز ان يستند الى فاعل قد تم بحسب لا يتبع
 قدمه اصلا في لا يتم المقصود الذي هو اثبات حدوث الحركة
 هذا ويمكن ان يقال قوله وكل سكون فهو جاذب الزوال اي سكون
 الزوال بحيث لم يبق فيه امتناع قاصدا وهذا الامكان هو المستوي
 بالامكان الواقعي على ما سجد الزوال وقوله لان كل جسم فهو قابل
 للحركة بالضرورة اي كل مانت سدة من الاجسام فهو قابل للحركة بالفعل
 وهذا معلوم تنال بالضرورة بطريق الى سدة لان مانت سدة من الا
 جسام هي الكواكب والبياد والارض وما عليها من الكايد التامة وكل
 واحد منها قابل للحركة بالفعل ولما الكواكب والبياد ظاهرا واقعا الارض
 وما عليها فكذا فلما نرى في اطراف الارض دالة عظيمة بحيث لم يبق
 فيها طرف ساكن اصلا اذا عرفت هذا فاعلم انه قد مر قوله والعالم بجميع اجزائه
 محدث معناه ان مانت سدة من العالم فهو بجميع اجزائه محدث ومنها القدر
 يكفي في اثبات الصانع فهو اذ يتصور ان يقال مثلا هذا العالم ليس هو
 لنا فلا يكون من الحركة والسكون الذي هو جاذب الزوال بالفعل وكل واحد
 منها حادث كانه في فلا بد له من صانع واجب الوجود فماتل
 لا دليل على انحصار الاعيان والاستدلال بان الجبر ربيك الباري
 في الخلق فمنا زعمه بقيد آخر فيلزم التركيب ليس بشي اذا الاشتراك في العود
 سببا السببية لا يستلزم التركيب على انه يجوز ان يتاثر بتعاقب عددي
 كما هو عند سبب التكميل فلا يلزم التركيب بهذا الكلام فقوله والاستدلال

مبنداء

ذهب

مبنداء خبره ليس بشي وقوله سببا السببية اي لا سببا العوارض السببية
 فان الاشتراك فيها يستلزم التركيب ليع ان الاشتراك ههنا في ام وفي سببية
 وهذا ان لا يكون متخيلا ولا حال في الحقيقة والاشراك في هذا الام السببية
 لا يوجب التركيب فذاته تولاها في متناز بذاة عن سائذ الزوان والا
 شراك في الاعوار العينية لا يتاثر وجوده الذاتي فلا اشكال اصلا
 وقوله فلا يلزم التركيب فيه بحث اذ لا يلزم من عدم التركيب عدم
 احتياج الى ذلك التعيين العددي والباري في حنة عن الاحتياج
 مطلقا فلو امتا ز تعين عددي يلزم احتياجه في الله عز وجل على ابي
 وذلك لان التعيين سدة حابه يتبع الى سدة عن وقوع الحركة فيها وهو
 اتمام يكون وجود بالي ذهب اليه الكايد واما ان يكون غديا كما
 اليه التكميل واما اتماما كان فكل سدة من تلك الى سدة يحتاج الى تعين
 مخصوص من غير ما عن انبعاثه لكن هذا كان مستغنا في حقه
 لان ادلة وجود الحوادث غير نامة كان ادلة تغيره كذا في متناها سببا
 انما ومنها ما يقال مالا دليل عليه يجب لغيه والا كما ان يكون
 كخبرنا جبال شقيقة لانها وانه سقطة وحياب بان الدليل على
 لعدول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم على ان عدم الدليل
 في نفس الامم ممنوع وعندك لا يفيد وعدم حضور الجبال ان سدة
 معلوم بالبداهة لا بانه لا دليل عليه هذا الكلام معناه مالا دليل عليه
 بحقيقة اتمامه لا دليل عليه فذلك يشبه بنقل ادلة وجود الحوادث
 وبيان فاداه عدم وجودان دليل سواء واما ان لا دليل

عليه يجب نفيه انتفت العوارض يجوز ان تكون بحضرة جبال
 لانها اذا جازنا نبوت ما دبل عليه في يجوز ان تكون تلك
 الجبال بحضرة لان من قبيل حال ادليل على وجوده لكن القول يجوز
 ذلك سفسطة وقوله وانتفاء المذموم لا يستلزم انتفاء اللازم الا
 يدى ان وجود العالم مذكور بوجود التصانيع تو لكن لو لم يوجد العالم
 اصله لم يدل ذلك على عدم القناعة تو قطعاً وقوله على ان عدم الدليل
 في نفس الله منفع لم لا يجوز ان يكون هناك دليل لم يطالع عليه احد
 وقوله وعندك لا يقدر اي وعدم الدليل عندك لا يدل على عدم ذلك
 التي الذي لا دليل عليه عندك فان عدم الوجود ان لا يدل على عدم
 الوجود وقوله معلوم بالبداهة لا بانه لا دليل عليه وذلك لان
 لو توقف العلم بعدم جليل ان من بحضرة تنافى الفقرة القابلة بات
 حال ادليل عليه يجب نفيه لزم ان يكون العلم بعدم جليل نظراً لا قهراً
 هـ حدوث الاوضاع اي حدوث سائر الاوضاع في حدوث
 البعض دليل وحدث الآخر مدلول بهذا كلامه معصية وحدث
 الآخر مدلول وهو حدوث سائر الاوضاع كالاشكال والتأثير وال
 والاصوات وغيرها فان قيل فلي ما ذكرتم بلزم السداد في قول
 القادح اما الاوضاع الى قوله واتما الاعيان اذ ينبغي ان يقال ان الا
 لا يخفى عن الحوادث فهو حادث الى تمام الدليل فلا حاجة الى قوله واتما
 الاوضاع الى قلنا انا ذكرنا اشارة الى دليل اقصر من الدليل الثاني
 الذي ذكره بقوله واتما الاعيان اي وعامل هذا الدليل الاقصر هو ان

بعض

بعض الاوضاع حادث وبعلم حدوثها اتما بانها واما ما تدل فلا
 بد لها من صانع قديم والا يلزم التسلسل في الحوادث فلا يتصور
 حدوث المطلق بدو عليه ان المطلق كما يوجد في خلق كل جزئ له بداية
 فتأخذ من تلك الجسمة حكمه كذلك يوجد في خلق جميع الوجودات التي
 لا بد ان يكون لها فبما هذا ايضا حكما ولا استقالة في انصاف المطلق للتنا
 بحسب الجسومات وايضا لو صح ما ذكره لزم ان لا يوصف نعيم الجنان
 بعدم التناهي والاصوب ان كجانب بتناهي الجزئيات بناء على بيان
 التطبيق بهذا كلام معصية فبما هذا ايضا حكما اي فبما هذا المطلق حكم
 الجزئيات التي لا بداية لها كما يأخذ حكم كل جزئ له بداية واتما حكم الجزئيات
 فربما ان لا يكون لها بداية واتما حكم كل جزئ فربما ان يكون له بداية
 فالمطلق سهرنا نصف بكل واحد من الحكمين المتقابلين معا بالاعتبار
 التام معين معا ولا استقالة في ذلك ومعنى قولهم ان الجزئيات لا بداية
 لها هو ان الزمان ايا في كان بحيث لا يتخلو عن جزئ من تلك الجزئيات
 التي لا تنهاى واتما ان يكون محمداً موجوداً بالفعل في زمان
 من الازمنة فذلك محال بالاتفاق من المتكلمين والحكام وقوله
 لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهي فان قيل
 ان جميع ما وجد من نعيم الجنان كان متناهياً نعم ما سبقه غير متناه
 لكن الكلام فيما دخل تحت الوجود وكل ما دخل تحت الوجود فهو
 متناه بالفعل واحا جميع ما وجد من جزئيات الحركات فقد كان
 غير متناه بالفعل فكيف يدور التقصير بنعيم الجنان قلنا ما ذكرتم من

بلا

الغدق بالتشابه بالفعل وعدم التماثل بالفعل فوق حجم لكن ذلك
 النقص لا يدفع النقص المذكور اذا قصد به ان مطلق يعبر بكميات
 كما يأخذ حكم كل جزئي له نهاية باعتبار خفايته وانقطاعه بنهاية كذلك
 يأخذ حكم الكميات التي لا نهاية لها باعتبار عدم انقطاعها اصلا في زمان
 من الازمنة الآتية فيلزم ان ينصف المطلق بالكميات المتناهية
 معانيكم جدا بنا وقوله والاصوب ان يجاب ان يمكن ان كل
 كلام ان ادعى هذا الاصوب فيقال لا وجود للمطلق الا في معنى
 اجزئي فلا ينصرف قدم المطلق مع حدوث كل جزئي من جزئيات المطلق
 والا يلزم اجزاء به فان التطبيق في فعل هذا التقدير لا بد من كلام
 ان كان اصلا فاقام بثقله الجسم خضه بالذات لان الكلام في
 الاجسام والافهم ما ينقله الجسم او اجزائه هذا كلامه معصية لان الكلام
 في الاجسام يعني ان الرأى وقع بهما في الاجسام حيث قال لزم عدم
 تماثل الاجسام اي وقوله والافهم ما ينقله الجسم اي وان لم
 يكن الكلام في الاجسام فلا وجه لخصيص الجسم بالذات اذ الحجة عاقم
 يتناول ما ينقله الجسم او اجزائه الغدق وايضا انما يخص الجسم بالذات
 اذ لا خلاف في وجوده بخلاف اجزائه الغدق كما وقت قال ان ادعى حدوثه
 امتناع ترجيح احد طرفي الحكم من غير مجزى والاولى ان يقال ضرورة
 امتناع ترجيح وجود الحادث على عدمه من غير مجزى لان هذا المذكور
 هو ما اختاره اهل السنة في التنبيه على القصة العاللة بان كل
 حدث لا بد له من حدث وهذه القصة بدو بينه عندهم وفيها

ذكره

ذكره ان مع سلوك الطريق الامكان دون حدوثه بيان تلك القصة
 وهو ما اختاره اكثر مشايخ المعتزلة وهم كانوا يدعون ان تلك القصة
 نظرية فيقولون كل حدث ممكن وكل ممكن لا بد له من حدث بدو وجوده
 على عدمه حتى ان كل حدث لا بد له من حدث لو كان جابذا لوجوده
 لكان من جملة العالم ان قلت القصة وكذا مجمعة الذات والقصة مما
 يجوز وجوده وبما من جملة العالم قلت هذا لا يفرقنا فيه من تسليم
 القصة وكلامنا في الجابذ المبين لكن به ان يقال يجوز ان لا يكون من
 جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه فيصير حدثا لذلك العالم وهذا
 له وحل الحديث على الحديث بالذات مما لا يبعد عنه كلام ان ادعى هذا كلامه
 فقول وكلامنا في الجابذ المبين بهذا ان ردة الى جواب آخر اي كلامنا في
 الجابذ الذي لم يكن متنازلا لذاته مع وقائفا به فلا بد من ردة الى الجابذ المتنا
 اذ الكلام في الجابذ المبين وقوله لكن به ان يقال ان قد اجاب الناج
 عن هذا الامتناع بضمه مع ان العالم اسم مجبوع ما يصلح على ما في
 مبداءه يعني ان الحديث للعالم لو كان جابذا لوجوده لكان من قبيل ما يصلح
 على ما في وجوده مبداءه لانه كان ممكنا محتاجا الى مبداء آخر ووجه
 جوا فيلزم التسري في الاحد والممكنة نعم بل قد تم التسري في الاحد والحادثة
 فلذا اعترض السيد الشريف رحمه الله في شرحه الموافق على طريق الحكماء المتكلمين
 وهو طريق الاستدلال بالحدوث حيث قال ان ما ذكره تطويل و
 رجوع بالاقوة الى اعتبار الامكان وقده والاستدلال به وقوله
 وحل الحديث على الحديث بالذات ان ردة الى جواب دخل مقدر به

ان يقال ان الحديث لو كان جائزا لوجوده لم يصح ان يكون مذكورا في ذلك
العالم لان المراد بالحديث ههنا الحديث بالذات لا يكون محتاجا الى التفسير
و حاصل الجواب هو ان على الحديث على الحديث بالذات لا يبعد كلام
الراجح فان المراد بالحديث في كلامه ما اعم من الحديث بالذات وغيره
ولهذا قال لو كان جائزا لوجوده مع ان جائز الوجود ولا يكون
مذكورا بالذات لا احتياجه الى مبدائه ^{ما يصح} على اي علامة ^{ولا}
على وجود مبداء له والشي لا يدل على نفسه فلا يكون مبداء ومردولا
اذ لا يكون في من العالم فيلزم من التنافي في هذا الكلام ففعله اذ لا
من العالم يعني ان ذلك الشئ على تقدير كونه مبداء للعالم لا من العالم
اذ لو كان في من العالم يلزم من التنافي فيكون هو ان يكون من العالم
وان لا يكون من العالم هذا خلف فعمل هذا التوجيه يكون قوله
مع ان العالم اسم لجميع ما يصح علمه اشارة الى دليل اخذ الى
على عدم كونه جائزا لوجوده وقد وثق انه اشارة الى جواب قوله
مقدرا وورد المولى رحمه الله تعالى بقوله لكن يدان بقوله فمأخذ
وقريب من هذا ما يقال في الاقول طريقة الحديث والى في طريقة الا
مكان ووجه التوب ظاهر في هذا الكلام والطريقة الثانية اول في الطريقة
الاولى لان في الطريقة الاولى تطويعا بالافواه الى اعتبار
الطريقة الثانية على ما قلنا من المواقف انما من غير افتقار
الى ابطاله فلا بد من الافتقار غير الاستلزام وفي وجه ابطال
النسب بطلانه اشارة الى ما قلنا في هذا الكلام مع قوله فالتك

باجد ادلة بطلانه افتقار الى ابطاله يعني ان التمسك باحد ادلة
بطلان النسب افتقار الى ابطاله وان لم يكن ذلك التمسك افتقار
الى بطلان النسب فلا بد من ان يقال ان الاستدلال الى دليل بطلان
النسب ليس افتقارا اليه بل الافتقار اليه هو ان يؤخذ بطلانه
مقدمة للدليل الدال على وجود الصانع به ولم يؤخذ ومعه
قوله فالتك يا صفة ادلة بطلانه افتقار الى ابطاله ان هو
الافتقار الى احدى ادلة ابطال النسب سبب باعث على التمسك
بذلك الدليل فلم يزد جعل التمسك عين الافتقار الى ما قلنا
عينه ومع هذا كان ذلك الدليل موصلا الى اثبات الصانع به
من غير افتقار الى ان يجعل بطلان النسب مقدمة من مقدمة
دليل اثبات الصانع ويمكن ان يقتصر الدليل المذكور في الشرع
تقديمه لا يقتصر الى التمسك باحد ادلة ابطال النسب اصلا فيقال
ان مبداء الممكنات باسرها بحيث لا يخرج عنها ممكن اصلا سواء
كانت متعلقة الى غير النهاية او لم تكن لا بد ان يكون واجبا
اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم تكن مبداء للممكنات با
سرها يلزم ان يكون مبداء لنفسه هذا خلف فمعين ان يكون مبداء
الممكنات باسرها هو الواجب وهو المطلوب فظهر ان هذا الدليل
يتم افتقار الى ابطال النسب فليتنا على والله الموقف ^{وليس كذلك}
في لا يخفى عليك ان نبوت الواجب يتم بغير خروج العلة عن التسلسل
واما الانقطاع فيلزم مقدما اخر وهو ان يقال ذلك الخارج لا بد و

وان يكون علة لبعض وذلك البعض طاق للسلسلة والابلزم
كون العاين معلولا ودخول ما فرضناه خارجا فظهر ان امر الافتقار
بالعكس واعلم انه يمكن ان يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور
ايضا بان يقال مجموع القدرتين يمكن فعلته اثنان او ثلاثة
وهما باطلان او خارج وعلة لبعض فيقطع التوقف عنده فلا
دور بهذا كلامه فقولم والابلزم كون الواجب معلولا لا يعني
ان ذلك البعض الذي كان معلولا لا يخرج عن السلسلة لو لم يكن طاقا
عن السلسلة بلزم كالان احدهما كون الواجب نوع معلولا فان
السلسلة المنتهية اليهم تنقطع عنده بعد والثاني كون ما فرضناه
خارجا غير خارج فانما فرضنا علة السلسلة خارجة وقد لزم دخول
هنا كما ترى وتعاليل ان لا يستلزم لزوم الخالق المحذورين بل اللازم
بحال آخر غيرهما على ما ذكر في شرح المواقف وذلك الحال هو مورد
العلة من السلسلة في علم معلولي واحد بالشخص فان ذلك النقص
الذي هو واحد بالشخص قد فرض ان يكون معلولا للمقادير الذي
الذي هو الواجب نوع كما وقت وقد كان معلولا ايضا كما قبله
من احاد السلسلة اذا كفوف ان ذلك البعض لم يكن طاقا
للسلسلة بل كان وسطا فيكون معلولا لما قبلها كما كان معلولا
للعاجب نوع فيلزم التكرار التوارد قطعاه ههنا وعلمه فظهر
ان امر الافتقار بالعكس وقد ان رايه ان ادعى بالخارج فظهر
فتقطع السلسلة قال ان ادعى وبعضها لا سهرنا اعلم من سهرنا

سهر

وهو ان يقال لم يالكه ان يكون ما قبل للمعلوم الاخر الى غير النهاية علة
لجميع السلسلة يعني ان العلة هي السلسلة الصغرى كما هي ما قبل للمعلوم
الاخر النهاية والمعلوم هو السلسلة الكبرى اما قد وقع اعتبار المعلوم الاخر
فيكون المعلوم ازيد من العلة بواحد فقط والعلة انقص من المعلوم
بواحد فقط وذلك الواحد هو المعلوم الاخر فان قيل ما ذا علة
ما قبل للمعلوم الاخر فلما علة ما قبل للمعلوم الاخر منه فتكون علة ما قبل
المعلوم الاخر انقص منه بواحد ومن السلسلة الكبرى انقص بانتهان
هما المعلوم الاخر وقبله وبكذا علة ما قبل للمعلوم الاخر وهم صرا
الى غير النهاية فظهر هذا لو كان يجوز علة للسلسلة الى غير النهاية لم يلزم
كون تلك علة لنفسه ولا لعلمه بل كل سلسلة صغرى علة لما هو ازيد
منها بواحد فقط وبكذا الى غير النهاية فالتعديلية ابطال السلسلة
على ما كان التطبيق ومن سهرنا الادلة به بان التطبيق البرهان
ان بن يبطال السلسلة جانب العلة فقط وهي حالا يكون الاجتهاد وهذا
البرهان يتم جانب العلة والمعلومات المجتفة او المتعاقبة وبطل
عدم تمام الاصول النفس الساطعة المارقة ايضا لانها مترتبة
بحسب احوالها الى اربعة حدودها وما ذكره بعض الاماثل من ان
قد تحدث جملة مترتبة زمان واخرى اقل واكثر في آخر وقد يحدث احدا
مترتبة اربعة مترتبة فلا تطبيق في ترتيب احوال الزمان وجوابه ان
هذا تطبيق القدر والمقدور وهو غير لازم بل يكفي انطبق الاحوال المترتبة
ولو متعارفة لكل جملة توجد في زمان واحد متساوية يتساوى الابدان

اى اذنه فيه التي هي شروط حدوث النفس هذا الكلامه فقولهم وبقي لا
 يكون الا مجمعة وانما كانت مجتمعة لان العلة المؤثرة يجب ان يكون
 موجودا في زمان وجود المعلول اذ لو لم يجب ذلك بل جاز ان يوجد
 المعلول في زمان ولم توجد العلة في ذلك الزمان بل وجدت قبله
 جاز افتراضها فيكون عند وجود العلة لا معلول وعند وجود
 المعلول لا علة فليس وجود المعلول لوجود العلة فلا علة
 بينهما هذا خلف وقوله المتعارفة المتعارفة بعد ذلك ليس في القسمين
 فلا يكون ماثرا اليه بالاشارة الحسية ثم ان النفوس الناطقة لو كانت
 جسمانية يلزم ان لا يسهل الامكانة التي كانت للعالم الجسماني لان
 النفوس الناطقة غير متناهية العدد وعندهم فلا بد من امكانه غير
 متناهية والامكانة للعالم الجسماني متناهية وليس ما وراء العالم
 امكانه عندهم مع ان الابعاد الغير المتناهية محال ايضا واذا كانت
 النفوس الناطقة متعارفة فلا تتحالة في عدم تناسلها عندهم اذ
 لا يحتاج الى امكان في وقوعها اذ كل جملة متناهية وقوله متناهية
 خبر قال بعض الافاضل ويكفي اجراء بديان التطبيق في النفوس
 الناطقة وان لم يعتبر هناك ترتيب زمان او غير اصله فانما تعتبر
 جميع النفوس الناطقة جملتين احدهما بدوي ونفس زيد مثلا و
 الاخر مع نفس زيد ثم تطبيق الجملتين فان كان بازا كل شخص واحد
 من الجملة الذاتية الشخص واحد من الجملة الناقصة كانت الجملة الناقصة
 مساوية للجملة الذاتية في عدد الاشخاص هذا خلف منظر فان هذا

تطبيق

تطبيق بقوله العقل السليم فاستغن عن السمع العليم فبما دخل على الوجود
 اية الجملة ولو متعاقبة مجزئة في مثل الحركات العكسية هذا الكلامه لا يخفى عليك
 ان بديان التطبيق لا يكون في الحركات العكسية على اصل الحكماء فان الحركة
 بنفس التوسط عندهم هي الحالة البسيطة المستمرة الباقية وهي شخص واحد
 لا تعد وفيه اصلا فلا يكون في الحركة بنفس التوسط بديان التطبيق وانما
 الحركة بنفس القطع في امر موهوم لا وجود لها في نفس الامر فلم يدر قبل
 تحت الوجود اصلا فلا يكون فيها ايضا بديان التطبيق قطعا وانما
 على اصل الحكماء فان التطبيق جاز في الحركات العكسية فانما الكوان متعاقبة
 في الوجود في الازمنة الماضية قلنا ان نفرض جملتين احدهما بدوي
 مجموع الاكوان المتعاقبة من هذا اليوم الى غير النهاية والاولى من مس
 الى غير النهاية ثم تطبيق الجملتين فان كان بازا كل كون واحد
 من الجملة الاول كون واحد من الجملة الثانية كانت الجملة الثانية التي
 هي الناقصة مساوية للجملة الاولى من الزيادة في عدد الاكوان
 هذا خلف وانما باقي هذا الذي ان فيعلم ما ذكره في الشرح وهو قوله
 وان لم يكن فقد وجد في الاول الفعل يكون متناهي بالافق
 فانه ينقطع ما ينقطع الوهم فان الزمن لا تعد رعا ملاحظة
 غير المتناهي في نفسه لا اجتماع ولا متعاقبا فينبطع في حد ما البتة
 ولو سلم في عدم الانقطاع فلا حرج ايضا لان كل ما لا يدر قبل الوجود
 الوهمي متعاقبا لا الى انقائه يكون متناهي دايما ونظير نعم الجمان
 هذا لكن لكل ما نسبته الى علم الله تعالى ان كل حوات الاعداد

الغير المتناهي دافعة تحت علمه ان كل مقصولة ونسبة الانطباق
 بين الجملتين معلومة له في ذلك فنأمل هذا الكلام ففعله بشكل
 بالنسبة الى علم الله تعالى واما الجواب عن هذا الاشكال بان علمه
 نوع واحد والكثرة في تعلقاته وهي امور اعتبارية لا وجود لها في
 نفس الامر والتسلسل في الاحور الاعتدالية غير متمنع على ما هو المشهور
 فلهذا علمه بان تعلقات علمه نوع وان لم يكن داخل تحت الوجود
 فبذلك كانت دافعة تحت نفس الامر فيكون فيها بديا في التطبيق
 فيظهر فيها امتناع التسلسل كما يكون بديا في التطبيق فيما دلت عليه
 فيظهر فيها امتناع التسلسل هذا ويمكن ان يمنع كون التعلقات
 العلمية غير متناهية فيقال لا يجوز ان يكون علمه نوع بالمعلوما
 الغير المتناهي تعلق واحد فقط او كانت له تعلقات متناهية
 فقط لا يرد الاشكال اصلا فان الاولى اكثر من الثانية
 لان القدرة فاعلة بالمكانات والعلم عام بتعلق بالمتنوعات
 ايضا هذا الكلام وهو مبني على ما هو المتعارف عند المتكلمين من ان
 المحدثات متناهية في انفسها فلهذا انما هو ان معلوما الله نوع اكثر من
 معدوداته وذلك لان معنى لا تنافي الاعداد في ذاته
 ان التناسل وعدمه فروع الوجود ولو ذهنا وليس الوجود
 الاعداد والمعلوما والمعدودات الا قدر اعتبارها وما يقال انما
 غير متناهية معناه عدم الانتهاء الى حد لا حيز عليه خلاصته
 لو وجدت باسرها كانت غير متناهية هذا الكلام معوله فروع

الوجه

الوجود هذا ثم فان اهل السنة قد صرحوا بان القابلية لو لم تكن لازمة
 لكانت كمال كانت عارضة لانه لا قابلية الى قابلية اخرى فيلزم التسلسل
 في القابلية الغير المتناهية هذا خلف ولا يمكن ان القابلية ليست من
 الامور الاعتبارية فلم يكن التناسل وعدمه فروع الوجود فلهذا
 لو وجدت باسرها كانت غير متناهية معنى ان حاشا الاعداد او
 المعلوما والمعدودات وجدت باسرها بالتفصيل كانت غير متناهية بالتفصيل
 والا يلزم اجابة بان التطبيق لكل ما وجد من الفعل فهو لا يكون الا
 متناهي بالتفصيل وايضا كما في نعيم الجنان يعني ان صلا العالم اياه
 اشارته الى دفع نومهم الاستدراك بناء على ان الله تعالى علم للكوني الحقيقي
 وهو لا يكون الا واحدا وحاصل الدقة ان المراد بالعدد في حقيقة
 وجوب الوجود دالة الذات وهذا التوهم مع دقته آت في قوله
 تعالى قل هو الله احد فاعلم هذا الكلام معوله ان الله الذي دفع نومهم الا
 استدراك لا يخفى عليك ان نوم الاستدراك حاشا الصفا الالهية كما
 فانه لما ذكر ان الحديث للعالم هو الله تعالى فلهذا الواحد القديم الحي
 القادر السميع العليم الى غير ذلك من الصفات الالهية له تعالى فلا حاجة
 الى ذكر هذه الصفات بعد ذكر هذا الاسم العليّ له تعالى لان هذه الصفات
 صفات مارة له تعالى بما لا يدرك كانه قد ليا به الله على الرقيم وانما ذكر
 هذه الصفات اتماما لوجهها ان الله تعالى في معظم مقاصد غايم الكلام وقوله
 وهذا التوهم لا يخفى عليك ان ايراد امثال هذا التوهم في العلوم
 الدقيقة لا ينبغي لاهل العلم فالاولى ان يقال في صدر السورة ان الله

ان الله تعالى علم للكوني الحقيقي وهو لا يكون الا واحدا وحاصل الدقة ان المراد بالعدد في حقيقة وجوب الوجود دالة الذات وهذا التوهم مع دقته آت في قوله تعالى قل هو الله احد فاعلم هذا الكلام معوله ان الله الذي دفع نومهم الا

ما ذكره هذا الاسم العلي لم يكن له في هذا الاسم
 لان جميع صفاته كانت مشتملة في ضمن هذا الاسم فيكون ذكر
 الواحد مستلزما وبقا في اجواب ان احتمال ذلك كان من قبيل التبعي بالعلم
 ضمنا ولعل وجه في الكلام الجيد هو تقديره في متباني في توصيفهم
 وروايتهم في شدة كماله **لما كان الاله انما هي صفات**
 فادرا ان على الكمال فلا بد واحتمال ان يكون احد الواجبين صانعا
 قادرا والآخر بخلافه ففقد له في تقديره احدى ولا يمكن ان يصدقا
 معلوم واجب الوجود لا على ذات واحدة محل تامل ولا ان يقال
 مراده الوجوب على وجه الصنع والقدرة الناعمة او يقال التعطيل
 وكذا الاجاب نقصان فلا يكون المعجب واجبا لكن يرد على هذا
 ان الواجب موجب في صفاته والفرق بين الاجاب الصفة والى
 غير تام كل وهرنا بثمان الاول النقص بانه لو فرض علوه
 ارادته كما باعد ام ما وجه ذاته من صفاته فاما ان يحصل كل من مقتضى
 الذات والارادة وانما في اول يحصل احدهما فيقدم الجواب وتختلف
 القول عن العلم الناعمة هذا خلف انما اكل وهو ان عدم القدرة
 بناء على الامتناع بالغير ليس هو فانه كما لا يقدر على اعدام العلول
 مع وجود علته الناعمة ولا يمكن ان ارادته احد الالهيين ووجدني
 محلا يحصل عدمه واجباب انما نقض التعلقين وهو لا يمكن في حقه
 النقض ولا يتم لكل ايضا اذ يكون كل من التعلقين بالمكن للمعرف
 هذا كلامه ففقد بخلافه وهو ان يكون الواجب الاخر موجبا

بالذات او يكون بحيث ليس من شأنه الا بالذات لا بالاجاب ولا اختيارا
 وهذه احدى الاو بالتعطل سهرنا وقوله محل تامل وجه العلم سهران
 مع الواجب ان من معنى الاله الصانع القادر والدليل الدال على ان
 تعدد الخاص لا يدل على ان تعدد العام وقوله فلا يكون المعجب
 واجبا وكذا لا يكون التعطيل واجبا اذ لا يعطيل يكون كاجابا
 التي لا انه لما اصلا يكون انقص من كجبا ان التي لها افعال اختيارية
 وكذا المعجب يكون كاجبا بالنسبة الى موجباته مثل القادر في الواقع
 لخطب وطينه اخرى او كجبة وجيب التباب وكذا ذلك ثم ان كونه كما
 موجبا بالنسبة الى كجبة ما سوان من كجبة لا يدل على كماله من جميع
 اجزائها بخلاف كونه قادرا مختارا فان هذا يدل على علمه بجميع الخلق
 على التفصيل وقصده اليها جوئيا في نبيا والاجاب لا يدل على
 حكم المعجب اصلا فضلا عن علمه تفصيلا وقوله كمن يرد عليه
 على هذا الوجه اي يرد الاعتراض على القول بكون الاجاب نقصانا
 بان الواجب كما موجب في صفاته فيعلم ان يكون ناقصا لان
 الاجاب نقصان كما عرفت به انما وقوله والفرق بين الاجاب
 الصفة واجباب غير تام كل هذا ما ذكره السيد الشريف حيث
 قال ودعوى ان الاجاب الصفة كمال واجباب غير تام نقصان
 مشكك جدا ونحن نقول وبالله التوفيق ان الاصح انما قالوا
 واجباب الله تعالى في صفاته لانه كالات له في ولا يمكن ان ما يكون
 كالات كما ينبغي ان يكون مقتضى ذاته من غير احتياج الى غيره

اصلا والا يلزم النقصان في ذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولا
 ايضا ان يكون ذاته تعالى مقتضيه كمالا منه من غير احتياج الى غيره
 هو عين الكمال المتبادر عن ذاته النقصان وانما قالوا بالا
 ختمه في ايجاد العالم اذ العالم ليس من كمال ذاته حتى يكون
 وجوده وعدمه بالنسبة الى ذاته تعالى على السواء فلا يلزم من
 وجوده كماله ولا من عدمه نقصان اصله فينبغي ان يكون
 مختارا في ايجاد العالم لا موصوبا والا يلزم ان يكون كالكجالات الموصوبة
 لافعاله الاجابية وهذا في ذاته تعالى كما عرفت آنفا وقوله
 الاول النقص في النقص غير موصوب بها فان اصل الدليل
 كان مبنيا على تعلق الارادة به وهذا اذا كانت كالجبابرة على
 تعلق الارادة والاجاب ولا شك ان ارادة الابرار تعالى لا يمكن
 ان يعارض اجابه اصلا بل الاجاب متعين لازم الذات لا يمكن
 الا معاكس عنها فلا وجه لا يبراد النقص باحتمال ذلك فانه بمنزلة ان يقال
 مثلا لو فرض تعلق ارادته بسلب ما اوجبه ذاته من وجوده
 فاقا ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه في اذ يلزم
 اجتماع النقيضين ومع ذلك يلزم سلبي وجوده عن ذاته تعالى
 عن ذلك علوا كبيرا ولا يحصل احدهما فيلزم العجز او تخلف المعلول
 عن علته الناحية وبغريب من هذا ان يقال لو فرض تعلق ارادته
 تعالى بامر جسم مختار في اجهات الثلث وتعلق ارادته ايضا با
 فتناختير ذلك الجسم هو ذاته فاقا ان يحصل المراد من ما قبله

خلقه جسم من التخيير مختار في اجهات الثلث او لا يحصل احدهما قبله
 العجز وقيل على هذا انظارا به وهو كنية وقوله انما تفرغ التعلقين معا
 لاحاطة الى تفرغ حدوث التعلقين معا في اصل الدليل بل يكفي اقتصار
 في زمان واحد فانه جاز ان تفرغ التعلقين بينهما بان يبريد احدهما
 حكمة زيد البوم والسمرة الاذونات الى الفد ويريد الآخر سكوت في
 الفد فاقا ان يحصل المراد ان محال في الدليل ولا شك ان مثل هذا
 الفرض المذكور يمكن في صفة النقص ايضا بان يكون اقتصار
 الذات انما يافيا الى تعلق الارادة باعدام ما اوجبه ذاته
 من صفاته فلو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام ما اوجبه ذاته من صفاته
 الى آفة الدليل غير النقص الذي اوردوه على ان تعلق الارادة
 الكاملة جاز ان يكون اذليا على ما ذكره الامم في جاز بقدر
 مقتضى الذات والارادة معا في الاول فيبطل موصوب وهو لا يمكن
 في صفة النقص اذ يمكن لها ايضا ان تفرغ التعلقين معا في صفة
 النقص بناء على جواز اذنية التعلقين وقوله اذ يكون كل من
 التعلقين بالمكن العرف ليس في هذا الجواب فائدة يكون اذ يدعى
 ان ادع موصوب لان كلاهما في نفسه لم يمكن فالاولى ان يقال في
 جواب المانع الذي عبر عنه باكل ان عدم قدرة احد الالهين في صفة
 الشان في كانه بسبب في الآخر اقول منه وكونه اضعف من الآخر وذلك
 لان كل واحد من الضدين امر ممكن في نفسه ولا شك ان يكون احدهما
 اضعف من الآخر هو العجز المانع للاولوية اذ لا تضاد بين

الادواتين الى التناقض من تعليلها بل التناقض من الادوات
 ولم يرد بالتناقض معناه الاصطلاحي لان الضدين يجوز ان يحصل
 في محلين فلا حاجة الى نفيه وايضا الخارج من الاجزاء في محل لا يجوز
 انها فلا كفاية في نفيه هذا كلامه معصية الى التناقض من تعليلها
 هذا التفسير اشارة الى ان في كلام الشيخ تعالى بوجهين احدهما
 ذكر الخاص وادارة العام او المراد بالتناقض التناقض في الشيء في
 وانما بعد المضاف الذي هو نفي التعليلين وهو المضاف
 الى الادواتين وانما قد راجعنا لان الدليل مبني على تعاقب
 الادواتين على نفي الادواتين ومعه فلا حاجة الى نفيه في
 له فائدة في نفي التناقض وان وجود الضدين في محلين لا يمنع مكان
 نفي تضاد الادواتين عينا مضاف وقوله فلا كفاية في نفيه لان نفي
 التناقض في الخاص ونفي التناقض في مطلق في العام ولا شك ان نفي
 لا يستلزم نفي العام فلا نفي نفي التناقض عن نفي التناقض في مطلق
 ان اعطى سندا من نفي التناقض في مطلق قال الشيخ في غير ذلك
 هذا عام يتناول في جميعها ونحو احداهما دون الآخر اعادة
 الحدود والامكان الى دليلها اذ يلزم الاحتياج وهو نقص
 مستحيل عليه كما بالاجزاء القطعي فان قلت عدم حصول المراد
 ان كان يجوز ان يلزم ان يقول العقل بعجز الله تعالى فلام بان طاعة
 العاصي مراد ولا يحصل قلت يجوز تخلف المراد عن الاحتياج لفظية
 التي يستلزمها منية في واجبا وهم لا يقدرون بالتخلف عن واجبا لشيء

التفويضية

التفويضية فلا يجوز في التناقض عنها مثل ان تقول بعد كل اريد مثل كذا
 ولا اجهك هذا كلامه فعوله اي دليلها يعني ان المراد بالامادة ان يكون
 هو معنى الدليل دون المعنى المشهور لهما وهو الدليل ان ذلك بقية الظن
 لان بداهة التوحيد هو ما يقيد اليقين ثم ان كون البعوض دليل الاحكام
 يقيني وكونه دليل لحدوث غير يقيني اذ يجوز ان يكون العاقل متمكنا
 بسبب علمه معجزة فدية فلذا ذكر ان ادراج الاحكام بعد ذلك و
 فقال وبعاد احوال حدوث والامكان حتى يظهر كون الدليل غيبا
 وقوله بالتخلف عنها اي عن مشية الله والواجب وقوله ولا اجهك
 من الاجبار مع الاكراه قال الشيخ يجوز ان يتفقا قد دفعه قوله
 لا يمكن بينهما تفاعل لان جواز التفاعل لا ينافي امكان التفاعل بينهما
 وقوله او ان يكون التمانعة غير ممكنة قد دفعه بقوله لان كلامهما في
 نفسه ممكن وقوله حجة اقناعية اي مع قطع النظر عن كونها حجة لغير
 ولا فخر المتواند لا يكون الا في قطعيتها وقوله وامكان التفاعل لا
 يستلزم عدم تعدد الصانع في ذلك بل من قوله لم يكن احدهما
 صانعا ان اراد به انه لم يكن واحدا منها صانعا فاعلازمة عند عدم
 وان اراد انه لم يكن الصانع الا احدهما فلا يثبت عليه عدم وجود
 وجود المصنوع فلم يلزم قوله فلم يوجد مصنوع اصلا ونظام
 انتفاء المصنوع ان يوجد باحد ما ابتداء وهذا اي باب مبني على
 ان الكلام المتبادر عدم السكون بالفعل معصية على انه ان لم يكن
 ان لا يثبت على الكلام بل يفصل وينبغي الملازمة على تقدير انتفاء

اللازم على تقديره ان قد يدور في شرح المقاصد ان اريد ما
لغا وعدم الكون فتقدم ان يقال لو تعدد الاكوار لم يكون
السماء والارض لان كونهما احاطا في القدرتين او بكل منهما
او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان شاة الآلة كما في الفلك
واما الثاني فلامتناع تعدد العلمين المستعملين واما الثالث
فلانه قد يصح بلا مرجع ويدور عليه ان الرد يدور اما على تقديره ان كان
الفرق في وجوده الملازمة لان وجودها لا يستلزم وقوعه ذلك
التقدير بعملا واما على الاطلاق فيمكن اختيار الاول وكما
التقدير في نفسه لا يتاخر في تعللها بحسب الاداة على وجه يكون به
للقدرتين الاخرى مدخل كما ان القدرة في افعال العباد عند الاستعداد
وكذا يمكن اختيار الثالث بان يدور احداهما الوجه بقدرة
الاخر او بفوضى بادرته كونه من الاعداد الى الآخر ولا يستحال
فيه والتحقيق في هذا المقام انه ان حل الآلة المذكورة على تقدير
الصانع مطلقا فالجواب اجماعية لكن الظاهر الاكوتية في تعدد
الصانع المكون في السماء والارض حيث قال تعالى لو كان فيها
الآلة اذ ليس الا ان يكون فيها فالحق في ان الملازمة خطئية
اذ التوارد بطل مما تميز بها احاطا بسبل الاجتماع او التوزيع
فيلزم انعدام الكل او البعض عند عدم كون احدهما حائضا
لانه جزئية او علة تابعة فيفقد العالم ان لا يوجد هذا القسم
كلا او بعضا ويمكن ان يوجد الملازمة بحيث يكون خطئية

على الاطلاق وهو ان يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا
فصلنا عن الوجود واللا يمكن التمايز المستلزم للمع لان احكام
التمايز لازم لمجرد ابر من من التقدير وامكان شاة من الاستنباط
فانما فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شاة من الاستنباط حتى لا يمكن
التمايز المستلزم للمع هذا الكلام معناه لان وجودها لا يستلزم
وقوعه ذلك التقدير فلو كان وقوعه ذلك التقدير يمكن
منها في حيل كلام شرح المقاصد هو ان يقال لو تعدد الاكوار
لم يكن وجود السماء والارض اذ لا يمكن لكل واحد من الآتين
ان يقصد ايجاد السماء والارض على سبيل الاستقلال بحيث لا يكون
ملازمة الاخر مدخل في ايجاد السماء والارض واذ كان ذلك العوض
ممكنا لكل واحد منهما فالتقدير وقوعه ذلك التقدير من كل واحد
منها معا فاما ان يكون يكون السماء والارض في التقديرين
او بكل واحد منهما او باحدهما والكل بط الى آخره فالحق في هذا
التقدير بديهي بان التوحيد سالك عن المنع الوارد من على الله
والثالث وهو انه كان افعال العباد عند الاستعداد وقال الاستعداد
ابو السمعان الاثرية اني ان فعل العبد في القدرتين قدرة
لحم وقدرة العبد وهذا لا يتاخر ان يكون قدرة احدهما كاحده
مستقلة في نفسه ومعناه بان يدور احدهما الوجود بقدرة
الاخر هذا غير محقق في الصانع القادر فباطل ومعناه بان يدور
احدهما اذ ليس المراد الممكن فيهما ان ليس المراد لو تكرر فيهما الآلة

اذ الاله منزله عن العن مطلقا فيكون المراد لو كان المكون
 فيها الاله وقوله عند عدم كون احد ما صانعا مبنيا على المكان
 التامع على ما عرفت وقوله كذا على تقدير ان لا يكون كل واحد
 منها صانعا علم يوجد شي من هذا الجنس وقوله او بعضها
 هذا على تقدير ان لا يكون احد ما صانعا فخط علم يوجد بعض
 هذا الجنس لا تقدم على ذلك البعض وقوله ولكن ان توجد
 الملازمة ان هذا التقدير او لغيره ان التقدير بحيث يتفرع عنه
 ما ورد ان روح من قوليه وهو لا يتقدم اسما المصنوع الى
 ان اريد بالامكان وهذا التقدير هو حاصل ما ذكره ان روح في
 المصنوع كما عرفت انما ومنع انتفاء اللازم ان اريد
 بالامكان ولو اريد باللائمة عدم الكون بالامكان مع وجود
 الملازمة انتفاء لثم الاو لكنه بعيد هذا الكلام مع قوله لثم الاو
 اي لثم سوا الدليل ان رايه بالآية الكونية وذلك لتحقيق الملازمة
 واسما اللازم قطعا وبقيتنا ونقل عنه انه قال وتقدير
 الدليل هكذا لو وجد صانعا لا يمكن التامع بان يبد كل
 منها ايا المصنوع على وجه الاستقلال فاحتمل ان لا يوجد
 المصنوع مع وجود علته التامة وعلى ادلة كل من لا امتناع
 ان يوجد بها او لكل منها او باحد ما يمكن حل الفارغ والآية
 على هذا الحق مما لا يخفى بعد انتفاء كلامه مع قوله لا امتناع ان
 يوجد بها مطلقا بقوله فاحتمل ان لا يوجد المصنوع بهذا

ويكن

ويمكن ان يقدّر الدليل المذكور بقوله لا يقال كذا لو فرض صانعا لا يمكن
 مانع فلم يكن ان يوجد مصنوع اصلا فلم يوجد مصنوع اصلا كما بطلان اللازم
 وهو عدم وجود المصنوع قطعا به من هذه المصنوعا واقا بيان للكل
 فقد كان معلوما سابقا فلا حاجة الى الاعادة فعلم ان التقدير يتفرع عنه
 التي اوردتها ان روح بقوله لا يقال كذا **فلا بعيد الا انه لا يلزم**
 قبله ان يكون كذا الانتفاء من الماهيات مقدس لكن يعلم ان بالاد
 بحسب المقصود بيان تحقق الانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة
 بدليل تحقق الانتفاء التام هذا الكلام فقول فيلزم ان يكون كذا الانتفاء
 ان قبله ان يكون المصنوع من الآلة الكرم ان انتفاء تعدد الآلة فيما
 محض معلوم للسامع وان انتفاء الف وفيما مضى معلوم له ايضا وان
 المقصود هو تعليل الانتفاء الثاني بالانتفاء الاول كما في قوله جيتي
 لا كمثل فان عدم الخ في هذا التامع وعدم الاكراه انما هيان طائفة من
 على مع وغرض المسكلم فيه هو تعليل عدم الاكراه بعد الخ وقوله والمقصود
 بيان تحقق الانتفاء الاول اي والى ان المقصود ومن الاستدلال بها
 هو بيان تحقق عدم تعدد الصانع في جميع الازمنة بدليل تحقق عدم الخ
 لكن المصنوع من الآلة الكرمية غير هذا المقصود كما عرفت انما فلا يلزم
 ان يقال الآلة الكرمية انما هي المبركان التامع **من غير لآلة**
 على تعيين سما المسمى لم المقصود ايضا لان الحادث لا يكون الاله كلامه
 وذلك لان الحق لا يوجد فيها الاله في الزمان الماضي فعدا في الزمان
 الماضي لكنها لم تفد في الزمان الماضي فلم تعدد الآلة في الزمان الماضي

فلا يتعداها في الزمان المستقبل والايجاد ان يحدث في الزمان
المستقبل انه لكن اللازم باطل لان الحادث لا يكون في الزمان لكنه
يترتب عليه للقطع بتعريفه المتعديان قدما المتكلمين به بدون بالترادف
التي هي حال في التسمية الابحان والاسلام من قبيل الاسماء المتعددة
وكل موصوف من مسلم وبالعكس ثم بين كل منهما مخرجا على مدته في الكلام
ففي قوله قدما المتكلمين به بدون ان يعني ان ما وقع في كلام بعضهم
مستقيم او ليس مراد منه البعض من الترادف ما هو المشهور وهو ان
في المفهوم بل اراد به ما هو اللازم من ذلك حتى يتناول الترادف في اللفظ
وكان لم يكن هناك اى اضافة في المفهوم اصلا وانما خبر ما مراد ان
ان هذا البعض كما رأى ان الواجب والقديم يتلزمان لان
عن الآخر فم هذا البعض انها متراذفتان بمعنى انها متساويتان في المفهوم
كاللبيث والاسد مثلا فدان في القول بالترادف بمعنى الاتي في المفهوم
سواء اطلق الترادف على معنى او لم تطلق لا يقال ليس في الدنيا
احد بقول بالترادف بين الواجب والقديم بمعنى الاتي في المفهوم لانا
نقول لعل ان رج وجد ذلك الامد وعدم وجد ذلك لا يدل على عدم
الوجود في نفس الامم **نعم بان واجب الواجب الوجود**
لذاته هو الله تعالى وصفاته بوجه علم ظاهر ان كل صفة محتاجة الى موضوع
فكيف يكون واجبة لذاتها وسبب ما يلا هذا الكلام وذلك
الاول بل هو ان يقال ان واجب الوجود لذاته اي لذات الواجب
هو الله تعالى وصفاته وهذا لا ينافي ان يكون الصفات في انفسها

ممكنة

ممكنة وان كانت واجبة لذات الواجب تعالى واعلم ان حاصل كلام
الشيخ ههنا هو ان يقال لا يمكن في عدم الترادف بين الواجب والقديم
وان الكلام في اننا قد بينا في الجواب قد ذهب بعضهم الى ان القديم
اعم من الواجب الواجب لصدق القديم على بعض الممكنات وهو صحت
الواجب تعالى وذهب بعض آقا كالامام محمد بن ابي اسحاق الى انها متساوية
حتى قالوا ان الواجب لذاته هو الله تعالى وصفاته وان كل ما سواهم
فهم واجب لذاته **قد** اذ لا تعني بالحدث الا ما يتعلق به
اي هذا يدل على ان وجود الصفة القديمة لا يتعلق بايجاد شيء وتعد
جوازها بنبوة وان قالوا كلاما في القديم بالذات والصفة ليس كذلك
لم يلحق حكمهم بوجود الصفة في الكلام بمعنى انهم ان قالوا اردنا بالقديم
ما هو قديم بالذات والصفة ليست ما هو قديم بالذات فوجب
عليهم ان يقال لم يلحق حكمهم بان الصفة واجبة بالذات فاني ما لا
قدما بالذات لا يكون واجبا بالذات هذا في استدلالهم ويمكن ان يوجه
مواضعهم بان يقال ان القديم لم يكن واجبا لذاته اي لذات الواجب
لكن ان يحتاج الى تخصيصه بما بين له اي مفاد ما عنه فيكون قدنا اذ لا
بالحدث الا ما يتعلق به وجوده بايجاد شيء او بما بين فعل هذا التخصيص
لا بد والاشكال بالصحة القديمة فان وجودها لا يتعلق بايجاد شيء
او بما بين لها وانما يتعلق وجودها بايجاد موضوع فمما ذكره لانها في
من عنده **نعم** ما فيه بقاء هو نفس تلك الصفة واما الاعراض فكلها
خبيثة وما غيرها لا تتكلم عنها حال حدوثها لكن برهان البقاء مضاف

كقول

الى الصفة فليكن يكون نفس المضاف اليه فلا بد وان يكون نفس عدم الزيادة
 بحسب الوجه في وجه على ما سبق في السكون ان شاء الله تعالى فليكن لا يكون
 الصفة بحسب الوجه بل هذا المضاف في الاعراض لا يلزم كذا هذا الكلام
 فقولهم يدوان البقا مضاف الى الصفة الى هذا لا بد من غير وارده
 فان المحققين قالوا ان وجود الواجب عينه مع ان الوجود مضاف
 الى الواجب وكذا ان وجود الاضافة بناء على التعاقب في المعلوم لا يتبع
 الصفة بحسب الذات في خلاف السكون بين وكذا على تقدير كونه صفة
 اعتبارية فان الصفة الاعتبارية ليست عين موصوفة فلا يجب
 المعلوم ولا يجب ان يتم ان الاعراض الحادثة لو كانت باقية لا
 يتصور ان يكون بناء على غير الاعراض كما لا يتصور بناء على وقت
 حد وثبات خلاف بناء القديم وهو لا يتفكر في هذا اصلا على ان الابد
 المذكور موقع كلاما على السند فلا يتم بهما اذ لا فائدة ان نفس
 كل صفة قديمة كانت او حادثة فهي باقية ببقاء هو نفس نفس
 الصفة فلا بد وعليه شيء اذ لا مذهب للماتة على ما هو المشهور
 قال ان وجه هذا الكلام في غاية الصعوبة فليكن هذا انما الى
 ما ذكر من قولهم وانما الكلام في التناهي كذا الصفة الى قولهم بقاء
 هو نفس نفس الصفة اما قولهم فلان القول بنقد الواجب
 لزمانه منافي للتصديق فليكن قد قلنا وفي كلام بعض المتأخرين قد
 بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته واولاها قوله والقول
 بامكان الصفة بناء على قولهم بان كل ممكن فليكن حادثا في نفسه

قد لم كان بعضهم على ان القديم اعم من متناهي ونفسه ولكن النسخ
 على ترتيب وهو غير ترتيب اللفظ لان بدلية العقل جازية
 بان يحدث العالم على هذا الوجه ان تقع ان تصدق الواجب بعينه ان
 انه يحدث بجميع ما هو ان على الترتيب البديع والنظام الحكم يجعل الحكم
 يتصور هذه الصفة يد بها فلا بد وما يقال في قوله ان يحدث بالوسط
 الحكم والهادر عنه بالاجاب والجاية بلا قصد لا بد في العلم ولا
 على غير لان ذلك من جملة العالم فيكون عادلا يصدر عن القديم
 بالاجاب ولا يخفى انه انما اذ لم يقع على حدوث ما شئت وجوده
 من الممكنات ثم ان اعتبار الترتيب البديع والنظام الحكم لم يفسد
 في بدلية الحكم ولا فيمكن ان يستدل بحديث العالم على القديم والا
 حتما وكل ما قد علم وفي مقام كلام ان وجه السمع والسمع كل
 في دلالة الامارات على وجه الامان عليها بعد كلامه فعلم
 يعني ان تصدق الواجب اعم فاحله ان بهما قيا ما قولنا على هيئة
 الكل الاول وسواء ان قال ان الواجب كما هو يحدث بجميع مكنونه
 على الترتيب البديع والنظام الحكم وكل من كان كذلك فهو على القادر العليم
 السميع البصير انما اريد اما بيان الصفة فقد علم ما سبق من قوله
 والحديث للعالم هو الله تعالى او يدان التصديق او يفهم من ذلك
 كله ان الواجب كما هو يحدث للعالم بجميع اجزائه وانه لا يشك
 له في تصدق النظام الحكم واما الكبر في قوله بدلية اذ يكون في التصديق
 كما ملاحظه عنوان هو موضوعا مع ما ذكره الصفة المذكورة بهما

بمنزلة التعبد بما علم الله تعالى من ذلك لان الظاهر بين ان الواجب
 الحدث بغير عاصوا على هذا النمط البديع والنظام الحكيم لا يكون
 الا حيا على سبيل ما علم الله تعالى من ذلك لان ذلك من جملة العالم
 متعلقا بقوله فلا بد ونقطة ذلك ان رتبة الوسط الحما وقوله
 لا يخفى انه انما يقع ان يقع الوسط القديم الحما وانما يقع اذ لم يقع
 الاقتضاء على حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات اذ لو وقع الاقتضاء
 على ذلك احتمل ان يكون في الممكنات وسطا قديما ويكون الواجب
 كما هو جبا في ذلك الوسط ولا يكون مختارا اصلها وهذا قد عرفت
 ان بقاء التوفيق كما ينبغي على كونه تعالى حاشا قادر اوان
 اجابه للممكنات يكون بمنزلة اجاب الحما ولا يقالها فيكون نقصا
 تعالى الله عن ذلك وقوله والافضل ان يستدل لا يقع اعتبار النمط
 البديع والنظام الحكيم ان لم يكن له مدخل في بداهته الحكيم الكاين في الكبر
 لنزله ان يكون ذلك الاعتبار مستدكا نهيا اذ يمكن ان يستدل بحدوث
 العالم على كونه تعالى قادرا مختارا انما يستدل بكونه قادرا مختارا على
 كونه حيا على سبيل ما علم الله تعالى من ذلك والنمط البديع والنظام
 الحكيم وانما قلنا يمكن ان يستدل بحدوث العالم على كونه قادرا مختارا
 اذ لو كان موجودا بلزم ان يكون العالم قديما لان الله هو واجب
 قديم يكون قديما وكذلك كان مسبوقا بالانقضاء والاختيار يكون
 حادنا على ما هو المشهور وقوله لكن في دلالة الاحداث على وجه
 الاتقان لا يخفى عليك ان الاحداث قد تبرز على وجود السموات

والحيوانات

والحيوانات كما اذا وجدت صانعة شديدة فحان من ثمة صفتها انسان
 وكما اذا اطلقت صورة حسنة فحصلت شهوة في قلب رجل او انكسرت
 صورة قبيحة فحدثت نفرة في قلب رجل ولا شك ان موت الانسان
 وشهوة الرجل ونفرة كانت مرتبة على ملك الامور السوءة او البهية
 وانما كانت محكومة له تعالى ودافعة في النمط البديع والنظام الحكيم
 قال انه تعالى لا يدرك تلك الامور السوءة او البهية مع انه تعالى يعلم ما بين
 عليه من الموت والشهوة والنفذة كما في انما لا سهل السنة والجماعة في
 قولهم انه تعالى يعلم الحيات والكلمات لا يقال المقصود منها هو
 كون السبع والبهر صفة زائدة له تعالى فافهم لصفة العالم ولا يشك
 ان احداث العالم على وجه الاتقان لا بد له على ذلك المقصود لا يقول
 بل المقصود منها هو اثبات هذه الصفات له تعالى فكيف اثبات
 مفقود السبع او البهر له تعالى في ادراك السموات والحيوانات ولا شك
 ان احداث العالم على وجه الاتقان يدل على هذا المقصود كما عرفت
 ولما كون السبع والبهر صفات زائدة في بيان لصفة العلم
 فيجوز الكلام فيه اثبات الصفات الوجودية ان شاء الله تعالى قال
 ان دعى على ان احداثها تفيد ان يقع انه تعالى لم يتوقف هذه الا
 لنزله ان يتوقف باضدادها ومن الموت والحي والسم والسم والنظام
 وكلما نقصت تنزبه الله تعالى عنها فوجب انصافه لهذه الاوصاف
 واعتبر من على سبيل ما علم الله تعالى من ذلك لانه لا احد يملك ان يكون
 والحي والسم والسم والنظام لا يتوقف على احداثها الا وصافه هو

لا يتوقف على احداثها الا وصافه هو
 لا يتوقف على احداثها الا وصافه هو
 لا يتوقف على احداثها الا وصافه هو

ابعد فان الهواء مثلا قال عن الالوان انهما دنا كلاً وقوله وبعض
ما لا يتوقف ثبوت الشيء عليها ومن كالمسح والبر وقوله كالنفس اي
كما ان النفس لا يتوقف ثبوت الشيء عليه فبهم النك بالشيء على
النفس وقوله وكلامه وكذا ان توقف الشيء على كلامه ثم وقوله
وتكون ذلك وهو كالجو والقدرة والعلم والادارة فلهذا صفات يتوقف
عليها الشئ واقامته قدرة تعالى وتناول علمه وكونها صفتين
زايدتين مجاز ان يتوقف على الشئ **فلهذا** وهذا من غير ان يتوقف
الشيء على زائد على وجوده وعلى ان هذا ان هذا الزائد موجود
حتى يكون وجوداً وهو ايضا هذا الكلام ولا يخفى عليك ان بقاء الشئ
مع زايده العقل على وجوده سواء كان البقاء مع استمرار الوجود
او بغيره او فاكفا ان اراد ان يثبت هو منته كونه البقاء مع زايده
في الخارج وانه موجود في نفسه لانه كونه زايده العقل اذ لا معنى
يمنع كونه زايده العقل في ذاته كونه العقل في نفسه وعما ان هذا
الزائد موجود في نفسه اي كونه في ذاته لانه ان كان لم يقصد
منه كونه هذا الزائد موجود في نفسه ولكن ان كان قد قصد
كما عرفت قال ان كان ومعنى قولنا وجود علم بقاء ان هذا جواب
عن وجه من وجه ان البقاء زائد على الوجود اذ لو كان نفس الوجود
لم يكن انبائته مع نفسه فانه تناقض وحاصل جوابه ان المتناقض
الوجود الى الزمان الثاني لانفسه من حيث هو فلا يلزم التناقض
ومع ذلك لا يلزم زيادته في الخارج كما في اوصاف الابدان تعالى

يعني ان نفس القيام بالنسبة في النية غير مطردة او صاف الابدان تعالى
وقد وقع بان النسبة لقيام الوضو لا مطلق القيام واهمها صاف
تعالى ليس هو احد ولا حكماً اي بقاء وعدم بقاء لا اوضح من هذا الكلام
معناه غير مطرد اي غير جامع لعدم صدقه على صفاته تعالى وقوله وقد
وقع بان النسبة لقيام الوضو في نفسه بحيث فانه كلام على السند وهو
هنا غير مقبول اذ لا يخفى ان يتوقف معنى قيام الوضو ايضا على صفاته
التي هي بالمتوقف فلم لا يجوز قيام الوضو بالوضو في اختصاص
السمات بالمتوقف ومع قيام احد ما بالآخر بالمتوقف المذكور مجاز ان
يكون كلاماً بعبارة في النية بل هي من هنا بصدق والمبني لا بد لتفي
ذلك من دليل في مجاز ان يكون الاعراض متصفة بصفة البقاء
وانتفاء الاجسام في كل ان كان هذا اجمالاً له ليلزم وحاصله ان
ما ذكره استدلال في مقابلة الفروق لان احكامها جعلوا الحكم ببقاء
الاجسام ضرورياً وعدم بقاءها ليس ما بعد عند العقل من عدم بقاء
الاعراض صفاً واما ضروري اي بقاء هذا الكلام مع عدمه هذا اجمالاً
اي هذا نقص اجمالاً فاحصله ان دليلكم معلوم لانه معلوم لا يقال
ما هو ضروري معلوم بان هذه هيكم دليلكم باطلا قطعاً هذا
وكل ان يجعله ابطالا للمقدمة القائلة بان الاعراض بمنزلة بقاء
حاصله ان القول باشتداد بقاء الاعراض باطل كما ان القول باشتداد
باشتداد بقاء الاجسام باطل والدليل على ذلك هو ان هذه البقاء
قال ان ومع هذا انبأ ان في ما ذكرنا من ان الحكمة الواحدة تكون

تكون سبعة بالقياس الى حركة وتكون بطيئة بالقياس الى حركة وتكون
 سبعة بالقياس الى حركة وتكون بطيئة بالقياس الى حركة وتكون بطيئة
 بالقياس الى حركة افوكي تبين ان حركة السبعة ولو كانت البطيئة ليست نوعين
 من نفس الحركة فمختلفان بالذات والحقيقة ولما مختلفان بالاضافة للوجود
 وذلك اما في حدوث اي اعادة الامكان **وارادوا به الكاوية**
 الممكنة فيلزم ان يكون ممكنا وان يتبدل وجوده على ما يتبدل وجوده
 العاجب حين ذاته عند عدم هذا الكلام ففعله فيلزم ان يكون ممكنا اعلم
 ان كونه ممكنا لم يوجب في كلامهم لكنه لازم لتوهمهم وهو قد لم يجد
 ما يثبت اذا وجدت في كونه كانه لا في موضع ذلك انما يتحقق
 فيما يكون وجوده غير فان قولهم اذا وجدت معناه اذا انقضت
 بوجوده في كونه فيلزم من عبادتهم هذه ان وجوده وصف ثابت
 لها يكون من الممكنة اذ لو كانت واجبة لكان وجوده ثابتا لا يبدل
 عليه حال الشارح واما اذا اريد بها القيام بذاته قال بعض الحكماء
 انه تعالى جسم اى موجود وقال بفعله انه تعالى جسم اى قائم بذاته و
 لانه اعلم معاه الاطلاق لفظا لجسم عليه تعالى وهذا عندنا هو قد
 على اذن الشرح وعندهم لا يتوقف على اذن الشرح وقوله وذات
 الجسم باي عطف على ما شاد والقام **وفيه نظر للمقطع بتفصيل**
 وايضا لازم اذا الاذن بالشيء اذن لم يردوه ولا زعمه كيف وقد يكون
 نافع موصوفين للنقص ولا شك في كونه اطلاقا مثل قال كل شيء وبقائه
 خالق القدره ولما زعم عدم جواز اطلاق اللانم قبل

الطيب لا يطلق عليه كونه اذ في وليس على لان الطيب
 هو العالم بالطيب والى من يقيد الكلام هذا كلامه ففعله لان ان الا
 ون بالشيء اذن لم يردوه ولا يفتح اطلاق العالم على الله تعالى لوجوده اذن
 الشرح على ذلك ولا يفتح اطلاق العادف عليه مع ان الموصوفين اذ في
 معلوم وذلك لعدم ورود الاذن الشرح على الاطلاق وكونه موصوفين
 لان الموصوفين قد كفي كفي الادراك السبوق بالجهل وهذا انفسه يجب تنزيه
 الله تعالى عنه وقوله وقد يكون الفهم راجع الى مرادهم ولا زعمه وقوله
 مع عدم جواز اطلاق اللازم وكذا انه يجوز ان يفتح اطلاق قال في القوة
 ولما زعم اذ لم يقصد الاستهزاء او الاستفهام واما اذا قصد الاستهزاء
 او الاستفهام فذلك كونه راجع الى الاستهزاء او الاستفهام لا الى الاطلاق
 واما الاطلاق فهو جائز بل واقع فيما بين اصل الشرح **وباعتبار**
 البراءة متبعضا وتبين ان الممكنة تعتبر في التوهم كونه ما اليه الاخلال ما عتبه التركيب
 بخلاف التبعيض هذا كلامه ففعله يعتبر في التوهم هذا اسهل والصدق
 ان يقال يعتبر في الاخلال كونه ما اليه الاخلال ما عتبه التركيب بخلاف
 التوهم والتبعيض وذلك لان الاخلال الشرح عبارة عن بطلان كونه
 تركيبه وعوده الى افراده الاصلية وان التوهم والتبعيض عبارة عن
 عن الانقسام مطلقا **لان مع قولنا ما هو من اى جنة هو صرح**
 به السكاك وغيره وهذا المعنى هو الذي تنى عنه كما نعلم لهما معان اوفى
 الشرح عن الحقيقة او الوصف ولا يتعلق بغيره فمما يذكر كونه يرد ان
 يقال المعنى في ما يتبدل هو الجنس اللغوي لا المنطقي ومن بعد ذلك

جنس فلا بد من الترتيب في الكلامه ففقه مثل السواك عن الحقيقة و
 معان يقال ما لا نسان الى سواك حقيقة من الحقائق وقوله او الوصف
 وسوان يقال ما زيد اي هو على اي وصف من الاوصاف وقوله وخص
 التفسير لا نزاع في ان معنى الجنس اللغوي اعم باعتبار الصدق من معنى
 المنطق لصدقه في النوع الطبيعي كالانسان مثلا بخلاف الجنس المنطقي كقوله
 تدعى ان الجنس اللغوي لا يتحقق بدون الجنس المنطقي والنوع الطبيعي
 اذ لو تحقق بدونها فحقيقة كانت تلك الحقيقة بسيطة مباينة لبا
 الحقائق بالكلية فلا يكون بينهما وبين غيرها مما ينافي لغوية ايضا فظلاله
 كما لو انصف بالبيان ما في معنى كان بذا من التركيب عقليا كان التركيب
 او خارجا عما كان من ذلك عقليا كبر او اقامت ذلك الحقيقة بيان في الوصف
 المطلق والعلية كالمطلوع وهو ذلك فلا يستحيى ان لا في الوصف
 في اللغة ولا في الاصطلاح فظلاله لا ان كان في كلام الله اصل
فصل في البعد عبارة عن ان البعد عبارة عن اعتداد له نوعان
 عند القائل به وجود الكلاء واما عند اهل العلم فله النوع الاول فقط
 ومنه النوع الثاني البعد الموصوف وبعده البعد الموصوف بالقياس
 من الكلامه ففقه له نوعان احدهما البعد الموصوف القائم بالقياس وهو
 المستوي بالقياس المنطقي والثاني البعد الموصوف الموصوف عن الكثرة القائم بنفسه
 وهو المستوي بالنوع المنطوق وهذا البعد هو مكان الجسم عند بعض
 الفلاسفة وهو موصوف عند المنطقيين ويسمونه النوع الموصوف
 وقوله واما عند اهل العلم اعم وهو الذي كانوا يقولون ان المكان

في هذا الكلام
 من كلامه
 في هذا الكلام
 من كلامه

هو السطح الباطن للجسم الموصوف بالسطح الظاهر من الجسم الموصوف كالتعلق
 بالباطن فلهذا لم يسم السطح الظاهر من الكثرة والذوات مثلا وهو لا كان
 يتقون بوجود الجسم المنطقي وينكرون بوجود النوع المنطوق وقوله
 بالقياس الى بالقياس على النوع المنطوق **فصل** في عدم حقيقة هذا
 من حيث على وجوده في هذا خلاف مذهب المنطقيين من الكلامه معنى ان الجسم
 عندهم هو النوع الموصوف وهو لا يشخص عندهم حقيقة يكون
 خديا واحدا ان القديم هو الموصوف الذي لا اول له وجوده بهذا واحدا
 ان وجه ايراد تقدمه كجزا لينة وهذا ايضا في حقيقة مكانه اذ يلزم ان
 يكون لينة وصحة خصه من اول في رايه بالان رتبة حقيقة وان كان احو
 وان يكون الباري تعالى جالا في ذلك الام الموصوف في الاول وكل ذلك
 على علمه اذ ايراد تقدمه كجزا قدم التميز وقدم التميز عند المنطقيين اذ يلزم
 في مثال الاكوار ان الغير المتماثل في الاصل منه اما حقيقة الغير المتماثل
 ببطله بمران التطبيق **فصل** فيكون محلا لحدث لان حقيقة كجزا
 من الاكوار ان والاكوار من الموصوف والعينية عند المنطقيين من الكلامه
 والاكوار ان عندهم اربعة انواع الاجتماع والافراق والكون والعدم
 ولو كان شي من هذه الانواع الاربعة حادثا في ذاته فحق يلزم ان
 يكون محلا لحدث **فصل** اما ان باو كاو ينقص او يزداد
 هذا التزايد لا يظلم هذا البطلان على جميع التقادير والافلا تنصير
 زيادة التي على صرح ونقصان عنه في جميع المذاهب ثم ان هذا التزايد
 من على تمام الابعاد والاعمال ان باو كجزا الغير المتماثل في

٥٢

هتبا

نعم يلزم التوحي في كمال الكلام ولزم التناهي في الكلام فقولنا فلا يتعد
 زيادة الشيء على غيره قبل هذا من على الوصف حيث يقال زيد في كماله
 غير ان يندفع ان الشيء لا يزيد من زيد واكثر من نفسه هذا وكذا ان يقول
 ان عدم تصور زيادة الشيء على غيره لا يبرهن كماله بل ينقصه فان زيادة
 الشيء على غيره ونقصه في غيره كلامها باطلان باجماع العقلاء ومقتضى
 كماله هو بيان بطلان الامتلاكات الثلاثة وهو حاصل مع البان
 ووجهه والا كما ان باو كية الغير امتساك ما يندرج الى كية الذي
 لا يبرهن كماله بل ينقصه اذ لم ان يقول انه لو ساوى كية الغير
 امتساك ما يندرج الى كية بانيات غير متشابهة وهذا ان التسمية من ان
 يندرج على كية وتقبل التوحي في الجملة كما ذكرنا ولا شك ان الالاف الى بطلان
 التوحي في الجملة يكون كما قبلنا من الالاف الى بطلان التوحيات الغير متشابهة
 خلافاً الى ذكر احتمال ان باو كية الغير امتساك ما يندرج الى كية بانيات
 الالاف الى شيء فان الالاف يمتنع من الالافين علوياً بالنسبة الى ما
 تحتها وحل بالنسبة الى قوتها من الكلام واما تفسير الجملة التي هي قد
 وطف فهو ما قالوا البرية من الالاف الى كية ومقتضى التوحي باللوب
 منه والحصول عندهم ان البريات على ما اظهره شهر بن النحاس
 ست اقدار الساحة من جرات الانسان وادواته التي هي القدر
 والخلق واليهن والسماء والنفوس والتمت والذوق منه من ان
 يكون في جهة من الجرات قال الله ولا يجر عليه زمان اي ليس
 وجوده وجوداً زمانياً ومعنى كون الوجود زمانياً انه لا يكون محصياً

الاف زمان كان مع كونه مكاناً انه لا يكون محصياً الالاف كذا في شرح
 الكواشف وقال ان روح عبادة عن مجرد اى تجدد معلوم بتجدد
 آخر غير معلوم وقوله والحد لا يخرج عن ذلك يعني ان التغيير التدرجي
 زمانى يعني انه يتقدّر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجود الالاف
 والتغيير الدفيع متعلق بالان فيما لا يصلح فيه اصلاً لا تعلق له بالزمان
 قطعاً ثم وجوده في زمان للزمان وحاصل مع حصوله ولما ان زمانى
 او انى الالاف في احد ما حكاه كذا في شرح الكواشف وحصله الالاف انما قد
 كما كتبه في التوحي **وله** اما ان يتصرف بعض الكمال وجمه ضعفه ان
 صفات الكمال هي العلم والقدرة واخواتها ولا يلزم من تعدد صفات
 صفات الكمال تعدد الواجب ويرد عليه ان من جملة صفات الكمال العلم
 والقدرة وايضا صفات الكمال هي العلم والقدرة والقدرة الساتمة
 وكى سمانى ومن لا توجد الالاف الواجب سد الكلام معمله وجمه ضعفه
 ان هذا اختيار النفا الاول ومنع لزوم تعدد الواجب وبعض الاقوال
 اخذ النفا الثاني فقال لانم ان اجزاء ان لم يتصرف بعض صفات الكمال
 يلزم النفس وانما يلزم النفس لو لم يتصرف الجملة بصفات الكمال لا بد
 من ذلك من دليل وقوله ويرد عليه ان مقتضوه دفع المنع المذكور
 واثبات المقدرة المكونة ومن لزوم تعدد الواجب على تقدير ان صفات
 اجزائه تتصرف بصفات الكمال وقوله من لا توجد الالاف الواجب اى
 فيلزم تعدد الواجب على تقدير ان صفات اجزائه بالعلم والقدرة
 الساتمة وكى سمانى قال ان راجع فيقتضى ان يتصرف الكمال لم لا يكون زمان

الواجب

يكون الحق في نفس ذاته تعالى واداة نسبة ذاته الى مجيء معرفة
 ايضا وعدم دلالة الحركات عليها من جهة ابرها ولو سلم قدم دلالة
 الحركات عليها لا يدل على عدم شدة تركز نفس الامر **فعله** **واضح** **التي**
 بالنقص من الظاهر مثل قوله تعالى **فعله** **واضح** **التي**
 وقوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته وقوله تعالى **فعله** **واضح** **التي**
 هذا كلامه ففعله تعالى نوع الملائكة مثال للنقص الظاهر في اجزائه واجتنبه
 وقوله عليه السلام ان الله خلق آدم مثالا للنقص الظاهر في النقص من
 القدرة وقوله تعالى **فعله** **واضح** **التي**
 وفيه النقص من الظاهر في اجزائه قوله تعالى **فعله** **واضح** **التي**
 ففعله تعالى وجاء ذكره في المثل صفا صفا وفي القدرة ففعله عليه السلام رابته
 على صورة ثابت امر وفيه كماله في كل شيء فانكر الوجوده حال
 الان في فوجبه ان يفيض علم النقص الى الله تعالى وذكر في الواجب انما
 ظاهرا ففعله لا تعارض بينه وبين الدلائل على نفي الممان واجتهاد في فهمها
 تعارضه وبيان وجوب العلم بها ما يمكن فتاوى القضاة ابراما لا ففعله
 تفصيله الى الله تعالى كما هو رأي من يفتي على الا الله في ففعله تعالى وما يعلم
 ما قوله الا الله وعليه التمسك ولما تفصيله الى رأي طائفة **فعله**
 او بقوله تعالى **فعله** **واضح** **التي**
 اليه تعالى بالطاعة ومع القدرة الصفة من العلم والقدرة وغير ما وضح
 البعد القدرة هذا كلامه واما مع الاستواء ففعله الاستبلا ومع جاز
 ذكر الى جاء امر ومعنى الوجه الذات ومع ففعله على صورة ثابت امر

في
 في

ان مع صفة كماله فلا ياتل علم الحق بوجه من الوجوه فان قيل علم الحق
 بان الله تعالى عالم قادر بما في كل علم الحق تعالى كونه حكما اياها مطابقا للواقع
 فثبت ان الله تعالى عالم بالحق فلا يراد بعلم الحق وعلم الحق في وجه العلمين
 ولا شك ان جنس علم خلق لا يمتد من جنس علم الحق فلا ياتل بينهما
 لا يمتد من جنس العلم من ان الله تعالى **فعله** **واضح** **التي**
 ان من الله تعالى يتحقق ففعله فلا ياتل بوجه من الوجوه اذ يفيض منه الى الابد
 في بعض الوجوه كافة الملائكة والله تعالى ما ينبغي من كلامه ففعله ان
 في بعض الوجوه كاف اما كونه كائنا فيما بعد كون العلم صفة فظاهر واما
 في كونه صفة فلا ان الصفة باقية لا يتجدد وتجدد الامثال بخلاف الوجوه
 فانه حادث ومتجدد وتجدد الامثال فلا ياتل بين الصفة والوجوه ففعله
 الان في كماله ايا كماله فان كماله هو ما به الملائكة من كماله
 من جميع وجوه الكمال ففعله ان احد الكمالين ما به الصانع ففعله
 ان يكون الكمال الاخر ما به كمال الصانع ولو كان احد الكمالين ان
 من صانع مخصوص بعد تخصصه او كان اذ به منه بعد تخصصه في
 ان يكون الكمال الاخر كذا في نسبة الى ذلك الصانع فيكون الكمالان على
 اثنين في الكمال وان كان احدهما مما لا فرق في شيء من الوجوه الخ
 لم يكونا مماثلين في الكمال **فعله** **واضح** **التي**
 انه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم كالمختصات بالنسبة
 الى القدرة هذا كلامه لا يخفى عليك ان المعتبر في شدة علم ابراما في شدة
 بالنسبة الى ما يكمل معلومته لا بالنسبة الى ما يتبع معلومته كما ان المعتبر

فيقول علم الباري تعالى هو معلوم بالنسبة الى ما يكون معلومته لا بالنسبة
 الى ما يشيخ معلومته كما ان العبرة في سكون قدرته هو سكونه بالنسبة الى ما
 يمكن مقدورته لا بالنسبة الى ما يشيخ مقدورته فياصل الدليل هو ان
 بعض ما يمكن معلومته او البوعن بعض ما يمكن مقدورته نقص
 افتقار الى نقص اما كونه نقصا قظا هو واما كونه افتقار الى نقص
 فلا ان الشخص الناقص لا يكون واجبا لانه فيلزم ان يكون في وجوده
 وسيد صفاته مما جال الى نقصه تعالى عن ذلك علة البية **قوله** لا يعلم
 الخ **بينا** من حيث هو **بينا** بل يعلم من حيث هو **بينا** كذا يعلم
 الخ **بانا** في ساعة نذا **بانا** وهذا العلم مستمر قبل الوقوع وبعد هذا
 كلامه ففهم بل يعلم من حيث كلياته قال جود الفلاسفة انه لا يعلم
 جزئيات المتغيرة والابدالم المتغيرة ذات من صفة الى اخرى وكذا لا يعلم
 جزئيات المتكثرة لان ادراكها انما يكون باقالات جسمانية والله تعالى متغير
 عن جسمانية واما الجزئيات التي ليست متكثرة ولا متغيرة فانه لا يعلم كذا انه
 وذوات العقول وجوده من لزوم التغيير بل التغيير انما هو في الشكليات
 واما ادراك الاعداد المتكثرة انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان
 العلم حصول القدره اما اذا كان اصنافه محضه كما قال المعتزلة او
 صفة حقيقية ذات اصنافه كما قال الاشاعرة فلا حاجة الى آلة جسمانية
 وقوله كعلم الخ **بانا** زيد ابد عقل ابد غدا وجلس الى الخ **بانا** بيت
 عظيم مستد بان ذلك العلم المستديم سواء دخل زيد البلد او لم يدخل **قوله**
 ولا يقدر على ان يمتد في واحد لا يقال مذهب الفلاسفة هو الايجاب في القدرة

جود الفلاسفة
 ان العلم
 لا يحتاج الى آلة

تناقضه لانا نقول من جهة في الايجاب هو القدرة بمعنى صفة الفعل والترك
 واما القدرة بمعنى ان ش **قوله** وان لم ينشأ لم يفعل فتفق عليهما بين القولين
 الا ان الفلاسفة يجعلون صفة الفعل لازمة هذا الكلامه ففهمه بمعنى صفة الفعل
 والترك اي بمعنى منه في ايجاد العالم وتركه فليس شيئا منها لازما لانه في والى
 هذا ذهب المتكلمون كلهم وقوله فتفق عليهما الى الان كذا **قوله** والى
 ان صفة الفعل الذي هو الغيظ وجوده لازمة لانه في كل يوم العلم
 فيتحيل الانشكاك بينهما فقدم الشبهة الاولى واجب الصدق ومقدم
 الثانية متنع الصدق وكلتا الشبهتين صادقتان في حق الله سبحانه
 وتعالى كذا في شرح المواقف قال الشارح والدمية انه لا يعلم فانه لان
 العلم نية والنسبة لا تكون الا بين شيئين متغايرين ونسبة الشيء
 الى نفسه **قوله** وجواب ان التغاير الاعتباري كاف لتحقيق النسبة العلمية
 وقوله لا يقدر على خلق اجماع **قوله** والحق لانه مع العلم بنفسه ذلك يكون سقيا
 وبدون العلم به يكون جرملا وكلامه نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه **قوله**
 انه لا يقع بالنسبة اليه **قوله** فان الكل ملكه فله ان يتعرف فيه على ابي وجه
 شاد وقوله لا يقدر على مثل مقدور العبد لانه اما طاعة مشتملة على مصلحة
 او معصية مشتملة على مفقدة او سعة حال عنها او مشتمل على مساو بين
 منها والكل على الله تعالى **قوله** وجواب ان حاذيكم من صفات الافعال
 اعتبارات توضع للفعل بالنسبة اليها واما فعله في منزلة عن هذه الاشياء
 اعتبارات وقوله لا يقدر على نفس مقدور العبد بدليل التمايز وهو ان
 لو اراد الله تعالى ففلاح افعال العبد بان يوجد فيه واما العبد عنه

منه ثم اتا وقوله فيجب التيقن ان او قدع احدنا فلا قدرة ملاوة
على مراده وانقد فلامه وليا اب انه ميت على ثابته القدرة الحادثة و
هو بطلان لا قوة الا الله نعم على ان قدرة الله تعالى اقوى من قدرة العبد
فقدرة العبد لا ياتى قدرة تعالى **قوله** يدل على معنى زائد على مفهوم
الواجب هذا انما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام في زيادة
الحقيقة ولا يدل عليها هذا كلاما لظان مرادنا ان زيادة مفهوم
مفهوم ابي والحاد وكذا ذلك على مفهوم الواجب فلذا قال وليس الكل
الغاط من ادلة لكن هذا لا يدل على ما هو الكندي من ان حقيقة الحجة او
القدرة او كذا ذلك زائدة على حقيقة الواجب نعم لو تصورنا تلك الحقيقة
بجانبها وتصورنا ايضا ذات الواجب فحينئذ وان كان على تلك الحقائق
على ذات الواجب في دون العكس حصل الخط وهو زيادة حقائق تلك
المفاهيم على ذات الواجب نعم لكن حصول ذلك التصور الواضح لا كنه
ذات الواجب او الى كنه تلك الحقائق بطل قطعا **قوله** وان صدق التساوي
على الشيء يقتضي ان اداد اقنضا، نبوت الماخذ وتنفه بحسب اى
تقتضيه بمثل الواجب والوجود وان اداد اقنضا، نبوت كنهه
بمفعول تصاف به فلا يتم بذلك غرضهم وقد مر عليه الادلة بما عايناه
احتشاج قيام الحوادث الوجودية بدانته في هذا كلامه ففهم ان اداد
اقنضا، نبوت الماخذ الى ان اداد بالاقنضا، في قوله يقتضي نبوت
ما قد في الاستغناء اقنضا، نبوت الماخذ في اى ذلك القول
متفق من بمثل الواجب والوجود والاول والاخران ما قد الاستغناء

كل واحد مننا ليس به وجود في اى وجه وقوله فلا يتم بذلك غرضهم لان غرضهم
اثبات وجود صفاته في اى احوال وصدق الصفات عليه لا يقتضي
ذلك الغرض وانما يقتضي انصافه في اى احوال في نفس الامر وان لم يكن اى احوال
موجودا في اى احوال وقوله وقد مر عليه ان اشارة الى بيان ان غرضهم
هو اثبات وجود الصفات في اى وجه وليس ان الاتساع لا يتبدرون
مع اثبات ذلك الغرض بدليل قطعي لكن مكلفون بخوفه انه في عالم قارو
سميع وبصير وكذا ذلك لا يخوفه ان علمه تعالى لو كان صفة حقيقة له في معرفة
في اى احوال لا تكلف الله تعالى الا قوله **قوله** قوله عالم لا علم ان قلت
لعل مرادهم انه عالم لا علم صفة حقيقة له نعم قلت بآباء، قولهم بان لم
عالمية لانها ليست صفة حقيقة ايضا وكذا قولهم عالم بالذات وعلمه على
ذاته وعالمية زائدة هذا كلامه ففهم لانها ليست صفة حقيقة ايضا
اي لان العالمية ليست صفة حقيقة كما ان العلم ليس صفة حقيقة على
ما ذكرتم مع انهم اثبتوا العالمية له في وجوب عليهم ان يشتمل العلم ايضا
اولا فربما فيهما في عدم كونهما صفة حقيقة ولما كانا يتفقون العلم مع
اثباتهم العالمية فلهذا مرادهم هو في صفة العلم بالكلية هذا وان
غيبه بان العالمية عندهم من قبيل الاحوال والى ال ثابتة في اى احوال عند
ولست بعدد وانه فيكون العالمية من قبيل الصفات الثابتة في اى احوال واما
العلم فهو من قبيل الصفات المتغيرة المتغيرة فلا يلزم من ثبوت
نبوت الثاني في اى احوال ثبوت الاول في اى احوال ومع علمه في عدم
هو تصافه بصفة العالمية والواجب للعالمية هو نفس ذاته نعم و

م

ولما من الله تعالى فهو كان ينكر ثبوت حقيقة العالمية في الخارج كما كان
 ينكر ثبوت حقيقة العلم كذلك فلا شك في علمه اهلا قال ان ربح وقد نطقت
 النصوص بثبوت علمه في مثل قوله لا ولا يجبطون بشي مع علم ولا
 يخفى عليك ان هذا يدل على زيادة مفهوم العلم على ذاته في الحقيقة
 بيان زيادة حقيقة العلم على ذاته في الخارج **وله** صدور
 الافعال المتقدمة على وجود علمه في نفسه فاقبل بل ان علمه هو حقيقة
 التميز والامكن في التي يسمى الحقيقة العالمية وقد قال صاحب المقادير
 لا ثبت في غير الاضافة هذا الكلام ففهم من هذا ان التميز في الاضافة
 التي هي التميز وقوله لا ثبت في غير الاضافة اي لا يثبت ما حاصل العلم
 هو انصافه في مفهوم العالمية والقادية والمبدية وكذا ذكر من الخلق
 الاضافية الاعتبارية دون الحقيقة الحقيقية التي هي ما قد اشتق في تلك
 المفردات الاضافية **وله** ويلزمكم كون العلم قدرة لم ان يقولوا ان
 المفردات هي **وله** وليس يلزم وانما الذاتين هما اللان والي
 هذا الكلام يعني ان الحال هو انما هو مفهوم العلم والقدرة وهذا ليس
 بلانم مما دعوا ان انصافه عين ذاته وان اللانم هو انما ذات
 العلم والقدرة وهذا ليس في ذلك الحال في ما يدعى انما انصاف
 انما عين الذات ومن هذا الوجه الذي ذكر ان ربح هو عدم الفرق
 بين مفهوم الشيء وحقيقته **وله** وكون الواجب غير قائم بذاته لم
 ان يقولوا حقيقة العلم في ذاته في قائم بذاته لانه عين ذاته هذا
 كلامه فان قلت كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقته مع ان كل

واحد من الصفات والوصف مشترك في ذاته لها جهة بديهة قلت
 ليس مع ما ذكر من ان هناك ذاتا وله صفة ومما عدا ان حقيقة التميز
 بل معناه ان ذاته كما يترب عليه عاينته على ذات وصفه معا في
 هذا يكون الذات والحقيقة متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار و
 التفرع ومدهم اذا حققوا ان الشيء الحقيقة مع حصول تباينها وتماثلها
 من الذات وهذا ما خفى من شرح المقادير قال ان ربح لا كما يزعمون
 حيث قالوا كل حادث يجتمع اليه الباري تعالى في الجاهل للخلق فهو قائم
 بذاته في ثم اختلفوا في ذلك الحادث فقبل هو الازالة وقبل هو العلم كمن
 قالوا انما خلف باقية الخلق في ذلك يكون مستند الى الازالة او الى علمه
 كمن واما الازالة او القبول فهو مستند الى القدرة العذبة وقوله لا كما
 متعلق بقوله لا كما يزعم وقوله هو قائم بغيره كالقوله الكفوف او جبر ابل
 او ثبت عليها التلام وقوله في كلام المتقدم حيث قالوا الواجب
 والقديم مترادفان وقوله في كلام المتقدمين كما لا مام حيد الدين القزويني
 ان ربح الى الجواب بقوله انما لم يقل اجاب بقوله لان ربح انما
 في الغاية من الذات والحقيقة ومن الحقيقة بعضا مع بعض والحقيقة
 قد افترق على الاول كمن ان ربح ان القدرة في الغاية وبه يعلم الجواب
 بالنسبة الى الحقيقة ايضا اذ ليست متغايرة ولان الفرق الاصل بينهما
 بيان حكم الحقيقة ونذكر في قوله لا بعد والا فلا دخل له في الجواب
 هذا كلامه ففهم قد افترق على الاول واقتصر في الجواب على في الغاية
 بين الذات والحقيقة حيث قال ولا في غير ولم يتفرع عن في الغاية

بين الذات الصغرى بعضها مع بعض اذ لو تعرضنا لذكر ذلك وقال لا متعلق
 بعد قوله لا سوي ولا غير وقوله ان الوجه الى ان التعذر دفع التعاير
 الى ان الوجه بقوله فلا يلزم تكرار القدماء الى تعدد القدماء مع ان تعدد
 القدماء دفع التعاير ولا تعاديلها اصلا فلا يلزم تعدد القدماء لا با
 نسبة الى الذات والصحة ولا بالنسبة الى الصغرى بعضها مع بعض اذ
 لا تعاديلها هناك اصلا وقوله ولا ان العرض الاصل عطف على قوله
 لان جواب التام اي انما لم يقل اجاب بقوله ليس العرض الاصل
 ههنا فجواب بل العرض الاصل هو بيان حكم الصغرى وهذا ذكر قوله لا سوي
 اذ لو كان العرض الاصل لجواب ما ذكر قوله لا سوي اذ لا دخل له في الجواب
 اصلا فلا يلزم قدم الغير ولا تكرار القدماء وذكر ان محل كلامهم
 على انه لا يلزم قدم الغير فلا يحدو لان الحدو وتعدد القدماء المتعادية
 لا مطلق التعذر فلا يحدو ال قطعا وانما محل ان ما على ما ذكرنا من
 فيما من القدماء هذه الكلمة خفية ولكن ان محل كلامهم اي يقع ان
 ان ما قد محل كلامهم على منع التسمية باللازم لا على منعه الملازمة
 في لا بد عليه الا تعرض الذي اوردوا ان ما بقوله وتعالى ان يبيح اي
 وقوله لشيء في ما من القدماء لا يجني ان التبادر عند اطلاق تعدد
 القدماء او تكرار القدماء هو تعدد القدماء المتعادية او تكرار مكانة قال
 فلا يلزم قدم الغير ولا تكرار القدماء المتعادية اي لانه لزوم الحال الذي
 هو تعدد القدماء المتعادية فلا بد عليه ايضا الا عن الذي اوردوا
 ان ما بقوله وتعالى ان يبيح اي قلنا اقال ان ما فيما بعد قالوا ولم

يقول

يقول فالصواب فيما قل وكما نرى ان كل قبل لزوم غير الالزام
 فلا يكون بالالزام وجوابه ان لزوم الكفر للعلوم كغيره ايضا ولا اقال في
 المواقف من يارضة الكفر ولا يعلم به عيسى بكافه ولا شك ان لزوم الترابية
 للانتقال من اجل البديهة على ان قوله تعالى وما من الا الا الله واحد
 بعد قوله تعدد الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة من بعد صدم على انهم
 كانوا يقولون بالالامة وذات ثلثة وايضا ترتيب الحكم على المستحق بوجه
 على عليه ما في الاشتقاق فان اخف العلة في الالزام تعاقب ذكر من
 وعبارته ان ما بعد الى الاول من الكلامه فقوله من اجل البديهة انما
 هو لزوم الترابية للانتقال من مكان الى مكان لا للانتقال من موضوع
 الى موضوع في مع ان الكلام فيه اذ يمكن للمانع ان يقول لم لا يجوز ان يقدم
 حقيقة بينهما بعد صوفي مخصوص بعد قياما بموصوف آخر مخصوص حال البديهة
 الشريف جاز ان يكون انتقال العرض وقبيل لانه وجبا فيكون ان
 مغايرة عن محله بعد ان مغايرة محل آخر هذا الكلام اي فلا يلزم وقت
 الانتقال ان يكون العرض ذاتا قابلا بنفسه فمما قل وقوله على انهم
 متعلق بقوله شاهد اي ان على انهم كانوا يقولون بتعدد الآلات
 وذلك لان الآلة معناه هو للعبود بالحق فلم كانوا يقولون بتعدد
 العبودات بالحق فهذا قول بالذوات الثلثة المستحق للعبادة
 فقد نزلوا وقوله ترتيب الحكم على المستحق اي المراد بالحق هو كونه مع
 والمراد بالحق هو قوله تعالى ان الله ثالث ثلثة والمراد باقوة الاشتقاق
 وهو قولهم بان الله ثالث ثلثة وقوله فان اخف العلة في الالزام

ايج ان الحق على كثرهم في التزام الكفر تعين ذلك الالتزام منهم في غير
 ان كثرهم كان بسبب الظاهر ان الكفر لا بسبب لزوم الكفر العلوم وفي
 الى الاول اي الى ان لزوم الكفر العلوم كذا ايضا ^{على الوجه}
 والعلم في غاية جليل جعلوا الذات الواحدة نفسيت حقا وقالوا انه
 جوهر واحد ثلثة اقانيم وادونها في جوهر القانيم بذاته وبالاقانيم الصفة
 وقد يوجب بانه ميل منهم الى ان الصفا نفس الذات لكن لا يلابه قولهم
 بالعدا، الشئ اذ لو قطع النظر عن الاحاد والاربعه والافراد هذا
 كلامه مفسر لكن لا يلابه قولهم بالعدا، الشئ ثم ويؤيد ما ذكره شرح
 الواقفة انه لا خلاف في هذه المسئلة اي في مسئلة الصفه جدا لا الشئية
 دون الوثنية لا يقولون بوجوه الاربع واجه الوجه ولا يصف
 الاوثان بصفات الالهية وان اطلقوا عليها اسم الالهية واما الشئية
 خالونية والوثنانية منهم خالو فاعل الجبر هو الموزر وفاعل الشر هو
 الظلمة والجبر من ذنبهم الى ان قال في خبره نردان وفاعل الشر هو ابره من
 هو ويعنون به الشيطان وذكره موضوع آخر من المواقف في ضبط
 الشهادي انهم اما ان يقولوا بانها ذات الله تعالى باسم او حلول ذاته
 فيه او حلول صفته فيه كل ذلك اما ببدن عيسى ع م او بغيره فلهذا سئله
 واما ان يقولون اعطاء الله تعالى القدرة على الخلق والاحاد واما ان يقولوا
 صفته الله تعالى بالصفات وتساها بتشبيها له وكراما فلهذا ثمانية احتمالات
 كلها باطله الا الاخير فاستنتج الاول باطله لاستلزام الخا والاشاين و
 امتناء حلوله في غير والى به ايضا باطل فاسباب ان لا موزر في الوجه

الا انه هذا من هنا يعلم انهم لم يقولوا بالعدا، الشئية بل كثرهم انما كانوا
 بسبب انهم انشؤا من الله تعالى الشئية مستحقا للعبادة له وان لم يقولوا بعبادته
 للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد الى العدد هو الكمال المنقطع
 ولا انفصال في الواحد فلا يكون عددا ولا افسر وهو بان نصف مجزئ
 حاشيته وممهم من قال العدد عايق في العدد فيكون اتم من الكمال المنقطع
 وكلام ان راجع من هذا المذهب او على التغليب هذا الكلام فقولهم
 نصف مجزئ حاشيته ان نصف مجزئ جانبية فان كل عدد له جانبان احدهما
 جانب مافوقه والاخر جانب ما تحته والواحد يسر عدد اذ ليس له جانب
 ما تحته والاثنان عددا وهو نصف مجزئ حاشيته فان احدهما حاشيته
 حاشيته على الواحد والحاشية الاخر من الثلثة ثم ان مجزئ الواحد والثلثة
 هو الاربعه والاثنان نصف الاربعه فيكون الاثنان نصف مجزئ حاشيته
 وكذا الثلثة عددا وهو نصف مجزئ حاشيته وهي الاثنان والاربعه
 ومجموعهما هو الستة والثلثة نصف الستة فيكون الثلثة نصف مجزئ
 حاشيته وكذا الكلام في الاربعه فانه نصف مجزئ حاشيته وقولهم هذا
 حال الحق والستة ومافوقها فان كل واحد من ذلك يكون نصف مجزئ
 حاشيته كما عرفت وقوله وكلام ان راجع من هذا المذهب لا يخفى عليك
 ان قولهم من الواحد غير واقع موقعه لان موزر متعددة وممكنة غير ثابت
 الاعداد فلا يجر ان بعد الواحد من مراتب الاعداد سواء كان الواحد من
 قبيل الاعداد او لم يكن فالحق ان ذكر الواحد منها استلزام بناء على انه
 جزاء على جميع مراتب الاعداد مع اذ البعض جزاء من البعض يرد

عليه انهم اتفقوا على ان كلامهم انما يتلوه بالحق الا انهم وجدوا ان حيلهم
 تلك انهم يتبعوا في العشرة عشرة واحدا من الاثنان ولا ستة واربعه الى
 غير ذلك من الاصطلاحات هذا كلامه قال ارسطو ان العشرة ليست ثلاثه
 وسبعة ولا اربعة وستة ولا ثمانية ذلك من الاعداد التي يتوهم ان العشرة
 منه لا يمكن ان تكون العشرة بكنهاها مع الففلة عن هذا الاعداد فانك
 اذا تصورت حقيقة كل واحد من وحدات العشرة من غير تصور ذلك
 بخصوصها الاعداد المتعددة تخلف تصور حقيقة العشرة بكنهاها
 فلا يكون شئ من تلك الاعداد داخل في حقيقة تلك العشرة
 ولا يخفى عليك ان الاثنان من الثلاثة مثلا لا يباير الثلاثة كما ان الواحد
 من الثلاثة لا يباير وكذا احد الاربعة لا يباير الاربعة كما ان الواحد
 من الاربعة لا يباير الاربعة وبالحيلة ان كل عدد اذا اعتبر داخل
 في عدد آخر وجا احد قانه لا يباير الآخر والا يلزم الاتساق بينهما وان
 بطل خطا اذ لو انقل احد ما عن الآخر يلزم الاتساق الواحد الذي هو
 جزء النقل عن الآخر ايضا وان قال لان جزء هذا المنكس جزء من ذلك
 الآخر ايضا فيلزم الاتساق جزء ذلك الآخر عن نفسه هذا خلاف اذا عرفت
 ما ذكرنا قلنا ان ذلك الشئ من قوله يد عليه ان لا يقر ان
 اصلا فان مقصود نفي التباين بين العددين المذكورين وهو حاصل
 كما عرفت واما اطلاق التباين على العدد الداخل في الآخر فذلك مبني
 على الفرق العكسي او على التميز فلا يمكن ان يكون كلامه اصلا قال السامع
 وهو لا يباير لا يتصور التباين من اهل السنة ان لا يباير لهم جميع الملازمة

قول المعتزلة اذ يلزم تعدد القدماء بالانفاق فان العشرة العشرة مفردة
 عندهم ايضا فلا يلزم ان ينفوا ما هو مذهبهم فالاول ان يقال
 وقد جاب ايضا بان القديم هو الاذي القاييم بنفسه ولو سلم فلكونه تعدد
 القدماء بالذات لا المطلق ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين هذا
 كلامه ففعله فالاول ان يقال ان اشارة الى منه بطلان اللازم ان
 لان السحالة تعدد العشرة القديمة وانا السجبل تعدد الذوات العشرة
 لكن ذلك ليس لازما كما ذكرناه وقد عرفت فيما سبق وجه قوله فالاول
 دون بقوله فالتصديق فارجو اليه وقوله بان القديم هو الاذي هذا
 اشارة الى منه الملازمة ان لان تعدد القدماء فان القديم هو الاذي القاييم
 بنفسه والعشرة ليست قائمة بانفسها فلا يكون قديمة وان كانت ازلية
 ومعه فلكونه تعدد القدماء بالذات اشارة الى منه بطلان اللازم ان
 لان السحالة تعدد القدماء مطلقا بل السجبل تعدد القدماء بذواتها دون
 تعدد القدماء بموصوفها وقوله لا يوافق مذهب المتكلمين فان القول
 بالقديم بالذات انما هو من اصطلاح الفلاسفة حيث قسموا القديم مطلقا
 الى القديم بالذات والى القديم بالذات فان اشارة من الاول لصديق اشارة
 على القول العشرة دون الاول فانه لا يصدق الا على الواجب
 وتارة نفرا فهي تكتنه قد سبق فاقبه من ان الذي انما هو القديم منهم من ان
 كل ممكن حدث الى مسبوق بالعدم هذا كلامه وقد عرفت فيما سبق
 ايضا ان وادهم سواء ان كل ممكن سواء تفرقه فادهم وان صفا تفرقه
 ليست فاسوا وغيره عندهم وانا قالوا ان كل ممكن سواء تفرقه فادهم

لانه في فاعل محذور وانما الحذف لا يكون الا حادثا لانه مسبوق بالقصد
 والاعتبار عما حذر **والا** احبته الى التي قدما بدو عليه انهم قالوا
 بقدم الكلية والكلام وفتر في القدرة على التكلم في التغير المذكور في
 ظاهر هذا الكلام ففعله فانصرف المذكور في غير ظاهر وذلك لان حاصل التغير
 هو ان يقال مثلا ولو لم يصبه اثبات الصفا الموجودة له في ذنب الكرامة
 التي قد تم الصفا الموجودة ولكن هذا التغير انما يصح لو ذهبت الكرامة
 التي في قدم جميع الصفا وليس كذلك فانهم ذهبوا الى قدم القدرة والكلية
 فلا يصح التغير المذكور وهذا يمكن ان يقال في بيان حوارد ان كان
 في اثبات الصفات الموجودة في تلك الحالات كثيرة ذهب الكرامة الى
 في قدم اكثر صفاته في تلبا يلزم القول بزيادة تلك القدماء فان في
 قدم تلك الصفا البقاء بالتوحيد واحاق لم يقدم القدرة فذلك بالمعروفة
 الموجودة له وهو لزوم التسلسل في القدرة الغير المتناهية على تقدير حدوثها
 ولا ضرورة في حدوث الكلام وكفى ويكن ان يقال ايضا انهم تعلموا
 كانوا يقولون بان القدرة القديمة هي عين الذات والتعابير بينهما
 بالاعتبار فقط فحق هذا كان التغير المذكور في ظاهر ابلا شربة
 قدرة والغيرية يكون الكرم دين الخ قالوا يقال في الوفاء والقدرة
 في الدار غير زيد مع انه زو بد وقد زو واجب بان الماد بالغير
 ههنا فردا من نوعه والا يلزم ان لا يبعد في هذه هذا كلام
 وذكر في شرح المواقف قالوا ان الشرع والوفاء والقدرة على الاجز
 والكل ليس غير في فاعل اذا قلت ليس في غير عشرة يحكم عليه بلزوم كونه

فعل كان ابو زيد الكل ما كان كذلك ودر عليه بان الغير ههنا محذور على عدد آخر
 نوع القدرة قالوا وكذا الحال في الصفة والموصوف فاعل اذا قلت في العلم
 غير زيد وكان زيد العالم في غير محذور ولو كانت الصفة غير الموصوف
 ولكن كذا باورد بان المراد من افراد الانسان والالزام ان لا يكون
 توبة في غير وهو باطل قطعا **ان** يمكن الاستدراك فيها سواء كان يجب
 الموجود واجب لغير فلا نقض بغير من القديم كذا قيل في كذا بدو الا
 الموصوف ان نقضا فليس بل هذا الكلام ففعله فلا نقض بغير من القديم
 اذ ينفي كل واحد منهما عن الآخر وكسب لغير وان لم ينفيك احد ما عن الآخر
 يجب الوجود فلا يجان عن تعريف القديم ووجه كذا بدو الا ان الموصوف
 نقضا وانت في غير ان النقض انما يرد بان كان لا بالمتنوع ولا يمكن ان نقض
 الا كونه متنوع فلا بد وانقص بالآخر الموصوف فبان بخلاف اجسام القديمة
 فانهما ممكنان نظرا الى ذاتهما ان الاخذ بالكمية لا بد ان يكون متناهية
 تحت كليتها سواء كانت تلك الافراد موجودة او معدومة بخلاف الا
 المتسعة على ما هو المشهور **والعدم** على الا الذي حال ما كان عدم
 الانسحاب كسب لغير ظاهر الم يتصور له والا في عدم الاستدراك بغير
 غير كاف كما وقت هذا الكلام ففعله ما كان عدم الاستدراك بغير
 ان لا يخفى ان عدم الاستدراك من الشئ بغير يتصور على وكلمة
 احد ما ان يكون الشئ ان لا ينفيك احد ما عن الآخر في لغير
 ما جسم بالنسبة الى صفا التماز له وانما ان يكونا غير لغير لا يخفى
 اصلا كذا انه في بالنسبة الى صفاته ولا يمكن ان ذكر في عدم لا

بحسب جهة سببها لا يامه كونه في مخيرة تعالى عن ذلك فعدم
 عدمه ووجوده ووجوده من انفسه من الاستدلال بطريق الباطنة
 والافتقار الوجودية والعدمية ظاهر على ان الاستدلال بمنزلة
 العدمية باطل كما سيذكر من كلامه ففهم من انفسه عن الاستدلال
 استدلاله ولعل ما ذكره من سببها كناية عما هو اكثر من ذلك ان وجوده
 الكل هو عين وجودات الالهي وان عدم الكل هو عين عدمات
 الالهية لكن من هذا الكلام صحيح في الاول فان وجود العشرة
 مثلا هو عين وجودات احاد العشرة وليس العشرة وجود
 واما وجودات احاد العشرة وهو ظاهر وليس هو عين في الثاني
 فان عدم العشرة فيكون بعدم هذا الواحد فقط وقد يكون
 بعدم ذلك الواحد فقط وقد يكون بعدم الكل والشرط
 خلاف الصفة المكنونة فانهم قالوا انما يتبين الصفة المكنونة بذا
 ويرى انما يظهر عدم صحة استدلاله لان ذلك قد يتوقف على الوجود
 بالصفة المكنونة من كلامه ففهم من هذا انما يظهر عدم صحة استدلاله
 لان ذلك لا يستلزم هو قولهم يقال في الوفاء والوفاء في
 ان يقال فان الوجود غير زيد مع انه ذو علم محدث او كذا وانما
 انهم لم يقولوا ان الصفة المكنونة كوصفها فلذا قال السيد
 الشريف ان استدلالهم بما ذكره يدل على ان مدعيهم هو ان الصفة
 مطلقا ليست في الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة
 انتقض بالعالم مع الصفة قد عرفت ان المراد بالاستدلال ما

الاستدلال في الوجود او في كونه فلا تنقض بالعالم مع الصانع اذ
 ان يتفكر الصانع في الوجود والعالم في كونه لا يستلزم جهة الصانع
 نعم يرد الاستدلال على من قال ان ما يمكن استلزامه في عدمه غير ان
 العلم اذ هو اكد من الاستدلال في الوجود لان لا يكون احدهما قابلا بالآخر
 او محله ولا متقدما به والعالم غير قائم ولا متقدم به وكذا ان لا يتقدم
 العوض بالكل بل ان يتقدم مع بقائه محله فليس مثله مما لا يتقدم اليه
 في التوحيات والامكنة نعم كل تعريف بالافضل وتخصيص كل تعريف
 بالاعم حتى يحصل الى آتاة وفيه من التوحيات ما لا يتحقق على انه بدو عليه
 التخصيص فانه على تقدير وجود ما فيه محله وكذا الاعراض التي لا
 من هذا الكلام ففهم قد عرفت ان المراد بالاستدلال ما يمكن جهة كونه
 لان قوله او في كونه غير مذكور في تعريف قدما اصبحت بنا فلهذا لم يذكره لان
 في تعريفهم من اوردوا انتقض بالعالم مع الصانع ثم ان تعذر قوله
 في كونه خلاف الظاهر فلا يجوز تقديم في التوحيات بل لا فائدة من قوله
 نعم يرد الاستدلال على من قال ان يرد الانتقض بالعالم مع الصانع
 فان الصانع في لا يتصور ان يكون معدوما او مخيرا بدون ان يكون
 العالم كذلك انما يتقبل عدم الصانع وتجزئه فلا يتصور استلزامه في عدمه
 او كونه وقوله ولا متقدم به اليه بالصانع وقوله وكذا ان لا يتقدم
 العوض بالكل بل ان يتقدم مع بقائه قوله التوحيات والعوض مع الكل
 اي يصح سببها الاستدلال من جهة بيان فلا انتفاء بالعوض مع الكل اما
 الاستدلال بالكل عن العوض فظاهر واما استلزام العوض عن الكل فانه كذا

ان لا يتقدم العرض بالمثل بان يتقدم العرض مع بناء المثل وقوله
 فانه على تقدير وجوده غير محله هذا ثم اذ لم ان يقول ان الشخص
 على تقدير وجوده ليس غير الشخص على تقدير ولا عينه وكذا الاوضاع
 اللازمة ليست غير محلا ولا عينه واما قوله ان مع القطع بانها
 ثم ايضا كما عرفت ان هذا هو ان الصفة مطلقا ليست غير المحل
 سواء كانت لازمة او مفارقة على ما نقلناه من السيد الشيرازي **قوله**
 وكذا بين الذات والصفة بدعيه انكم قد قلتم بان الكلام في الصفا
 اللازمة بل القديرة ولا توجد الذات بدو ترك ومرارهم هو اننا نقول
 احدنا عن الاول بلا حاشية اصلا فلا يكتفي مجرد الامكان الذاتي هذا
 كلامه ففهم بدعيه قال بعض الافاضل من كلامه ان ادع على ما التزم
 من اننا من كل صفة لا نقايد موصوفها بنا على عدم التسل كما عرفت
 لا على التخصيص الدعوى بالصفا القديرة او اللانته وقوله ومرارهم
 هو اننا نقول احدنا ان لا يجوز وجود ذاته مع وجود صفاته
 ولان كان يمكن نظر الى ذاته مع ما هو عن الانعكاس لكونه موجبا
 لها وهذا هو الظاهر ان في متوجه الى ظاهر عباراتهم حيث قالوا
 بقدر وبتصور وجودها مع عدم الآخر فيهم ان يقال كونه
 وجودات الذات بدون الصفا في التصور والتفعل فذلك
 ذهب المفسر والحكماء الى ان الصفا الذاتية فلا بد ان توجد الامكان
 الذاتي يكفي سببا فانه ان لا يقال ان هذا اجواب عن النظر
 المذكور بافتبار الثاني الاول وهو صحت الانعكاس بين الجانبي **قوله**

مع انه لا يتقدم العرض مع المثل الجوهري لان الكلين يساوي
 في الخارج فلا يكونان غير من وعدم تصور هذا العرض بدون
 هذا المثل فظاهر هذا الكلامه ففهم ظاهر هذا ثم اذ يمكن تصور
 وجود هذا العرض الجوهري بدون هذا المثل الجوهري بناء على قيامه
 بكل آفة ولو بالعرض وان كان الموضوع في الاعمال ان يكون الموضوع
 على الاعمال ان يكون الموضوع الموضوع على الامتداد ايضا لم لا يكون
 ان ينشأ هذا العرض عن هذا المثل في آن ويقوم في ذلك محل آخر
 بعينه فيمكن تصور وجود هذا العرض الجوهري مع عدم المثل
 الاول الجوهري فانه في النقص الواصل بالعرض مع المثل اذ يمكن
 تصور الانعكاس من الجانبين فلا يلزم ان يكونا غير من على ان
 المذهب عندهم هو ان العرض مع المثل ليسا غير من على ما مر **قوله**
 وكما قلنا والعلو وبه يظهر خلل قوله والعالم قد يتصور
 اجماع اذ التصور مع اضافة العلوية باطل بدو تراخي ففهم هذا الكلام
 ففهم اذ التصور مع اضافة العلوية لا يقع ان مع الصانعية هو
 العلوية ومع الصانعية هو العلوية والعلوية والعلوية من قبيل
 الاضافات فان ادع قد اعتبر وهذا الاضافة في قوله والعالم قد يتصور
 موجودا ثم يطلب بالبرهان بشيئ الصانعية اذ قد اعتبر فيه الصانعية
 التي مع العلوية ثم ان ادع قد ابطال وصف الاضافة بقوله ولو
 اعتبر وصف الاضافة لا يلزم ان لا يفهم قوله والعالم قد يتصور
 موجودا اجماع فانه من اعتبار وصف الاضافة كما عرفت وقد ابطال

وجودا

اعتبار وصفه الاضافة ههنا كما عرفت ايضا هذا وانما خبر بان وصف
 الاضافة في صورة العالم مع الصانع ثم كان قد فيها تقدير باقبل اقامة
 البرهان فكان الكلام ههنا منبها على جواز ان يتصور العالم مع وجوده
 مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلم والعلوليه فان العلميه و
 العلوليه غير ظاهره قبل اقامة البرهان بكلامي وصف الاضافة في قوله
 الكل وكذا والعلة والعلول وكذا ذلك فان وصف الاضافة ههنا كقبي
 لا فرض مكان ابطال ان في ههنا منبها على اعتبار وصف الاضافة
 بالفعل لا على قطع النظر عنه فلا السكال اهلا **والتعابير بحسب**
المفهوم بغيره يد وعليه ان يورد التعابير بحسب المفهوم غير كاف
في الاقادة بل لا بد من عدم اشكال المفهوم على النحو الذي للقطع بعدم
اقادة قولنا الجواهر الناطق ناطق كما سبق في اول الكتاب بهذا الكلام
فقولهم يد وعليه ان قبل هذا الاعتراض ليس كما ينبغي فان ان يد جعل
التعابير في الاقادة لا سيما كما في الاقادة لان هذا القدر كاف
لفرضه وهو لصحي قولهم لا هو ولا غيره واعلم ان نخبه لكل بالتعابير
في المفهوم والاتحاد في المعية انما يقع في الذانبات دون الامور العدمية
المحولة على الموجودات كما رتبة كقولك الانسان اعني ان ليس مفهوم الا
بهية خارجية تجزئة بهوية الانسان والا كان مفهوم الاعي هو
وجودا فارجبا من صلاح الوجود كالانسان واذا اريدت لكل بغيره
بعم الكل قبل من اجل ان التعابير من مفهوم متحدان ذاتا بمعنى ان
ما صدق عليه ذات واحدة وبعد صدق المفردات العدمية على

الموجودات كما رتبة على الاشياء فيه هذا ما افاده الشريف في شرح
 الموافق فعلى هذا ينبغي ان يقول كلام ان في ههنا منبها على قولهم بحسب
 على من بحسب ان قد يتناول الامور العدمية وغيرها من الامور
 الوضعية كالعالم والعاور وكذا **وان يكون العلة قد وقع**
في علة الشيء ان المصدرية بدل من الناقية وانه تصحيف فاصل اذ لا يمكن
عطفه على ما سبق الا بجملي تقديره وينتقض ايضا باللازم فانه غير عند
المعتهلة بهذا الكلام فعوله وانه تصحيف فاصل ان يقع ان الواقع في
السنة الاصلية هو من الناقية ثم غيرت الى ان المصدرية بسبب فصل
لاما عن قوله لكن هذا التفسير غير صحيح اذ لا يمكن عطف قوله وان يكون
على ما قبله الا بتكليف تقديره المضاف وهو كلمة ذلك مثلا في يكون تقدير
الكلام هكذا اخذ كان الواحد غير العلة لصار الواحد ذا ان يكون العلة
بدونه وانما بقدر كلمة ذي مضافا لان لكل ههنا هو لكل المستعمل باللا
شأن دون لكل بالند اطي اذ لا يصح لكل بالند اطي ههنا كما لا يخفى وقوله
وينتقض ايضا باللازم ان فان الدليل بحسب في اللازم ايضا مع كافي
لحكم عنه اذ يقال مثلا لو كان اللازم غير المفهوم لصار اللازم ذا ان يكون
المفهوم بدونه وانه في فحينئذ ان اللازم ليس غير المفهوم لكن المستعمل
ان اللازم غير المفهوم عند المعتهلة بهذا اذا كان الواقع الكهيد
وما اذا كان الواقع من الناقية ولا نقض باللازم لان قوله وان
يكون العلة بدونه يكون ههنا جملة منفية فالبية متصلة بقوله
لانه من العلة فصار في هذه الجملة كالبية تامة لقوله لانه من العلة

فلا بد من التقص باللازم اذا قلنا ان ليس بعض المذوم وان لم يوجد
 المذوم بدون اللازم فلا يلزم ان يقال لان اللازم من المذوم بكلمة من
 الدلالة على التبعيض فافهم **ولو** لا يلزم ما فيه لان كون الشيء
 الشيء وعدم قطعه بدونه لا يقتضي النقيض وبالكلمة مقابلة الشيء
 لا يقتضي مقابله لكل من اوقايم هذا الكلام مع ان مقابلة الواحد
 لا يقتضي مقابله لكل واحد من اوقايم العشرة حتى يلزم مقابلة الواحد
 نفسه وكذا مقابله بدو بدو لا يقتضي مقابله لكل واحد من اوقايم
 وبدو حتى يلزم مقابله لنفسه ويكون ان يقال ان ما ذكره صاحب
 التبعة من ان لا يقتضي المقابلة بالانفكاك من احيائنا على ما ذهب
 اليه الا اننا قد قلنا صاحب السكك قد جعل نفسه المذكور مقبولا
 بين جميع السكك من غير مقابلة حارث فاحصل دليله هو ان يقال
 لو كان الواحد احد غير العشرة يلزم جواز الانفكاك من احيائنا وحق
 جاز ان يوجد العشرة بدون الواحد فاذا وجد العشرة بدون الواحد
 لزم انفكاك الواحد عن نفسه لانه من العشرة والعشرة يكون بدون
 الواحد والكفوف من انهما متغايران بان يتفك كل واحد منهما عن الآخر
 فكل واحد اذا وجد العشرة بدون الواحد يلزم انفكاك الواحد عن نفسه
 وكذا الكلام في زبد وبن فانهما لو كانا متغايرين يلزم انفكاك كل
 واحد منهما عن الآخر فبذلك من انفكاك زبد عن بن وانفكاك بن عن زبد
 هذا قلنا **ولو** يمكن انفكاكات عند تفككها سواء كان
 قد با او عا دنا فان العلم بمتعلقات غير متساوية بالفعل بالتبعية

الى الازلية والتميزات باعتبارها لا يستجد وتعلقها فادركت
 بالفعل بالنسبة الى التجددات باعتبار وجودها الآن او قبل هذا الكلام ففهم
 بالنسبة الى الازلية يتناول ذاته في وصفاته الحقيقية والاعتبارية
 الازلية ويتناول ايضا المعدوم الازلية ممكنة كانت او متعينة و
 يتناول ايضا المعدومات الازلية للمعدوم الازلية فهذا المذكور ان
 وان كانت غير متساوية بالفعل بمتعلقها باعلها بمتعلقها الازلية غير متساوية
 بالفعل ايضا واعلم ان هذا الذي ذكرناه مبني على ان المعدومات
 والمعدومات متمايزة في نفس الامر وهذا هو المختار عند المتكلمين وقوله
 باعتبارها لا يستجد ووجه التجددات متساوية بالفعل سواء احدثت
 باعتبارها لا يستجد او احدثت باعتبارها وجدت الآن او قبل و
 ذلك لان التجددات لو كانت غير متساوية باعتبار وجودها بالفعل
 في وقت من الاوقات لزم جريان بدو في التطبيق سواء كانت مجتمعة
 او متغايرة بالنسبة الى الذات المستقبل واما عدم تساوي التجددات
 بمعنى انما لا ينتهي الى الابد بعد مجدد او اصلا فذلك لا ينافي بقاء
 ما بدو تحت الوجود منها بالفعل كانه اكله اجنة متلائم كما كان ما بدو
 تحت الوجود منها متساوية كانت تعلقها العلم بذلك ايضا متساوية
 سواء كانت التعلقات اذلية او متجددة **ولو** يوتن في المقدورات
 بجعلها ممكن الوجود من الفاعل واما الوجود بالفعل فربما انما يتكون
 عند الفاعل من تعلقات القدرة كالحا فديته واما النافذون فكيف
 لشكوكه متعلقا فادركت عند بعضهم بمعنى انما تعلقها في الازلية

المقدر وقيما لا يزال وحادثه عند اقتران هذا الكلامه ففعله بجعلها في
 الوجود والعدم المتكلمون كلامه الى انه لا يقدرون ان يجمعوا بين
 العالمين في كل شيء من غير ان لا يقدرون ان يجمعوا بين
 في المقدر وان هو انما هو صفة جعل المقدر واجب بجمع وجوده
 من الصانع في وقته كذا فحينئذ وذلك لان صفة الفعل والشيء بالنسبة
 الى جميع المقدرات لازمة لذاته فيكون اذنية وهذه الصفة اللازمة
 هو التعلق الازلي فيكون جميع تعلقات القدرة اذنية وقوله
 بجمع انما تعلقت في الازلي بوجود المقدر وقيما لا يزال لا يخفى ان
 هذا التعلق انما هو لصفة الارادة لان الصانع قد ارادته فصار
 فذهب بعضهم الى الارادة في تعلق اذليها بوجوده زيد قسما لا يزال
 وهو قصد الازلي بوجوده زيد قسما لا يزال وذهب الآخرون الى
 ان الارادة في تعلقها بوجدان وجود وقت وجوده وذلك التعلق
 هو القصد المتجدد بوجوده زيد وقت وجوده فالجواب على ما ذهب
 السابقين للسكون ان يقال ان القدرة تعلقات بالنسبة الى كل حادث
 احدهما اذلي وهو ما مد من جهة الفعل والله في متجدد وهو
 تعلق القدرة بالماضي وقت تأثيره فيه وقد انشأ في هذا
 يؤثر في المقدر عند تعلقاتها وسيجي ان شاء الله ان الحوادث عند
 الحقيقة هو في صفة السكون وان لا دليل على ان صفة اذلي هو
 القدرة والارادة **والله** وهو يجمع القدرة فذلكما للتبعية
 على الترادف او على صحة الاطلاق على الله فيمكن ان يكون

ما قد استثنى صفة الله لا بد له على صحة الاطلاق المستثنى على الله
 لان صحة الاطلاق على الله في موقف على الاذن الشرعي عند ما لا
 يجمع عندنا الاطلاق السند عليه في ان الاستدلال صفة له فيكون الاطلاق
 الاطلاق المقوم عليه في عدم وجود الاذن الشرعي مع ان الصفة
 صفة له في نفي جاز الاطلاق القوي عليه في لا يجوز ان يكون لصفة صفة له
 لا بل لعدم الاذن الشرعي على الاطلاق القوي على الله في الجمع
 والبعض ما خصنا من العلم عند الاشياء واولها غيرهم بالعلم بالشيء
 والبعض انما هي التعلق على وجه يكون سببا لما كان في التام وان كان
 له تعلق آخر فذلك في آخر وجهه قد دون التسمية والسموات فكلما
 نتج عن التعلق فلا بد ان يقال ان العلم بالشيء فاعلم قبل وجوده
 بخلاف السمع فلا يتجدد ان وقع ممكن به بل هو ان يقول بالسمع والذوق
 والشم ايضا فلا يلزم التعلق في السمع هذا الكلامه ففعله واولها غيرهم
 وفي المحصل التعلق السكوني على انه في جميع بعينه كنهم اختلافه في معناه
 فقال الغلاظة والكسبي وابو الحسن البصري ذلك جهات على علمه في التسمية
 والسموات وقال الجمهور من ان القدرة له والكرامة انما هي صفة ذات
 قال تافه المحصل اراد فلا تفسد الاسلام فانه وصلة في السمع والبصر
 مستغاد من النقل كذا في شرح الكواشف واما الغلاظة الاسلام
 فتهم السمع ابدا على سببها حيث يقول ان علمه في صفة حقيقة قائمه
 بذاته في جاز عند علمه ان يكون الباري في فاعلا للعلم فابلا له وهذا
 لا ينافي كونه في احدى الذات وكونه في سببها بعينه جازية عن علمه

هو التبرع بلا مرجع وهو ان يتبرع احد طرفي الممكن بلا مرجع اي متبرع
اصلا كذا هذا التبرع بلا مرجع من كون الارادة مرجحة على حال لا يتحقق
وكون تعلق العلم بالواقع كتحقيقه ان العلم التصديقي
عام للوقوع وغير فلا يكون مرجح والعلم التصديقي بالوقوع
الوقوع والوقوع فرع الارادة المختصة به يتدفع قوله كذا
التابع هو العلم لا التعلق لا التعلق نعم بدوان يقال كذا ان يكون
المرجع في افعاله نعم هو العلم بالهيكلة وليس ذلك فروع العلم
ولا يخلص الا ببيان وجود فعل متساو في طمانين الهيكلة من كل وجه
هذا كلامه فقولهم به يتدفع قوله كذا انما يتدفع قوله كذا اذا
لم يقولوا بانهم في موجب كذا كانوا يقولون بانهم في موجب
علم ان يقولوا بان وجود العلم التصديقي الا في او مجرد العلم
التصديقي الا في كان مقتضيا لا يجب ذاته نعم للعالم على هذا الكلام
انما يتدفع ويكن ان يقال مراده هو ان مذهب الامة في فاعل مختار
ثم اعترض من على ما ذكر ان مع بناء على قوله كذا فاعله منه متدفع
بما ذكر من كونه مقتضيا ان العلم التصديقي لا فان هذا التحقيق
يكون تاما على تقدير كونه في فاعل مختار ما ولا يكون تاما على تقدير
كونه موجبا كاعتق وقوله هو العلم بالهيكلة قال ابو الحسن
من القدرية ارادته نعم هو علم بالهيكلة في الفعل وانما جبره مانع
العلم بالهيكلة لازم لذاته نعم وهذا مختلف خلاف مذهبنا وان لم يكن
العلم بالهيكلة موجبا لذلك الفعل يلزم ان لا يكون مرجحا لذلك الفعل

فلم يوجد ذلك الفعل لا في رايان لم يوجد ان الشيء لا يوجد من الفاعل
ولا يجب من الفاعل ان يكون يوجب الفعل هذا هو العلم بالهيكلة لا يكون
مرجحا وداعيا للقيام نعم الا ببيان اصله بل كان له ان يفعل الاشياء
على خلاف مقتضى العلم بالهيكلة فلا يكون شي من افعاله في حقه فورا
على العلم بالهيكلة فلا يكون شي من افعاله في حقه فورا على العلم بالهيكلة
اصلا نعم يتوجه ان يقال لم لا يكون ان تكن صفة القدرة من غير احتياج
الى اثبات الارادة او السكون وذكر ما كان يكون له صفة الذات
القدرة تعلقات ثلثة احدها اذلي وهو صفة الفعل والذكر كاقوت
والثاني مجرد وهو تحصيل احد القدرين بالوقوع وتعيين وقته
على وقت معين والثالث ايضا مجرد وهو التأثير والاياد بالفعل
فهذه تعلقات ثلثة يكفها صفة القدرة غير احتياج الى صفة اذلي
ولا داع او مرجح او فاعل وقوله الا ببيان فعله في طريقه
وجود هذا الفعل ثم عند القائل بالعلم بالهيكلة اذلي وجد يلزم
تبرع احد السوابق على الا ببيان بلا مرجع فلا يكون وجوده اصلا بل
كل موجود فهو اما متعلق على الهيكلة المختصة او متعلق على الهيكلة العامة
فلا بد وعليهم التمسك بذكره وقال ان له وفيما ذكرنا تنبيه على انه
اي هو في قوله وله صفات اذلية الى قوله والارادة والعتبة
رد على الكرامية حيث قالوا الكمية صفة واحدة اذلية متعلقة بجميع
حالات الاله نعم واما الارادة فمما حادثة ومنفردة بحسب نعتها
الارادات الحادثة ومعهم كانوا يجحدون قيام الحوادث بذاته في قوله

قوله انه ليس بكه ولا ساء ان قلت يلزم منه كون الله هو الذي
 يريد ان يخلق من ذاته الاداة الواجب لا جميع الادوات نعم بدعيه
 ان هذا الحق لا يصلح تخصيصا لاحد الطرفين وهو ظاهر وان اردت
 ان الفعل يصدر عن الذات على هذا الوجه وهو مع الاداة فله
 قول الاجاب هذا الكلام ففعله يلزم منه كون الجاد معبودا ان كان
 بايجادها من اجساد الخلق من الجادات كالنار عند اوقاف الخطب مثلا
 اذ يصدر عن النار انا في فعلها يست كده ولا ساء ولا معلوم وفي
 قوله قول الاجاب وحق انه ليس قول الاجاب لان صاحب هذا الكلام
 هو النبي وهو من المكملين فلا يفعله بالاجاب فله ان يقول بالاجاب
 ان فعله هو يصدر عن ذاته تعالى لا على طريق الاجاب بل كان يصدر عن
 ذاته مع صحة ان يفعل وان لا يفعل ومع ذلك انه ليس بكه ولا ساء
 ولا معلوم في ذلك الفعل ولعل قوله ليس بكه ان ذاته التي الاجاب
 اذ في الاجاب شايبة الاكراه والاختيار **قوله** ولولا وقوع
 الملازمة في سلمه عندهم لكن الكلام على التحقيق هذا كلامه ففعله غير
 مسلمه عندهم اذ لم ان يقولوا لا انه تعالى لو وقع ذلك
 الكسح النسخ فانه مع شايبة عندهم مع عدمه ولا يلزم من وقوعه
 بشيء وقوع ذلك الشيء المتصور به نعم لو شاء الله تعالى شيئا مستمرا
 قسره واجبا لو وقع ذلك الشيء لكان وقوع هذا الشيء في ايمان الكافر
 وكفره عندهم وقوله لكن الكلام على التحقيق ويؤيد قوله و
 لو شاء ذلك لا من حوائج الارض جميعا ويؤيد ايضا اجماع السلف

واختلف السلف في جميع الاقسام واما هذا على الإطلاق فله ما
 الله تعالى كان وعلم بشايم يكن فان هذا هو الحق عن النبي وم السلام وقد
 تعلقته الامة بالقبول على ما ذكره في شرح المواقف قال ان وجهه غير
 بالنظم المسمى بالتوان وهذا هو النظم العربي قد جرت عينا بالنظم السباني
 وهو الزبور وبالنظم اليوناني وهو الانجيل وبالنظم العبري وهو
 التوراة والصنعة المعتبرة في كل واحد من الكلام النفس الاذلي
قوله قد يحجز الانسان عما لا يعلم قبل علمه هذا انما هو على ما
 للعلم البقي لا للعلم المطلق اذ كل فاعل تصدر للاجناد في كل
 صوته ما اجبر به بالضرورة على انه لا يتم في ذاته وفيها من الغائب
 على ان هذا لا يفيد واعلم ان هذا النظم محاد الاقوام والذي يحجز باني
 هو ان يقال الحق الذي يحجزه عن النفس لا يتغير بتغير العبادات وهو لو
 لا انما كان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام وانما زيد بالقيام
 الى غيره فكيف تغيرات عن معنى واحد وانكاد مكابدة ولا شك ان مدلول
 الالفاظ متغايرة فليس في كل عين مدلول اللفظ ان ان كان في
 النسبة يتصور الاطراف والنسبة البتة ولا يجد ذلك الحق عندهم
 قصد الاقوام ثم انه قد يقصد في ذلك الحق مع عدم علمه به ففعله
 النسبة فليس في كل الحق شيئا من العلم ففعله في العلم ففعله في العلم
 ففعله لا للعلم المطلق لا يخفى عليك ان قوله قد يحجز الانسان انما يدل
 على ان المقصود بهما هو بيان الغاية بين الكلام الخبر وبين العلم
 التصديقي فانك اذا قلت زيد قائم مثلا فلا يتوهم فيه كون الكلام خبرا

نفس العلم المتصور وانما يتصور كونه نفس العلم المتصور فلذا قال قد كثر
 ان ناسا لا يعلمون بل يعلمون خلافه وقد كثر انهم في شانه
 اي وقد اجب عن هذا بان المقصود ههنا هو تصوير الكلام
 الشفوي والكشف عن حاشيته في الجملة وانما اثباته للواجب وبيان
 مفادته لا يرد الصفا فذلك ان رجوعا بعد بقوله والدليل
 على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وقد ذكر فيها سبقا ايضا
 اثبت له في الصفا الازلية على الوجه العام وقوله فليس ذلك على
 مدلول اللفظ وانما ذلك المعنى من مدلولات اللفظ ايضا وبيان
 ذلك اننا اذا قلنا زيد قائم فريد ثبت له القيام وزيد قائم وكذلك
 فلا شك ان هناك معان اول ومعان اخرى اللفظية التي تتغير بتغير
 العبادات وتغير غيرها ان رجوعا في المصطلح بالمعاني الاولى وهناك
 معان ثانيا ايضا وهو ثبوت القيام له ههنا وهذا المعنى هو الذي
 يريد المتكلم اقباده ههنا وانه لا يتغير بتغير العبادات وقد عرفت
 في المصطلح بالمعنى الثاني نية وقال هناك وهو الغرض الذي يريد المتكلم
 اثباته اذا عرفت هذا فقولنا فليس ذلك المعنى شيئا من العلوم ان
 بالعلوم العلوم المتعلقة بالمعنى انما هي فان صور اقوال المعنى في النسا
 حاصلة وكل ذكر علوم فهو رتبة نعم اذا قصد المتكلم الاجابة ههنا
 فقد ضم المقصد الى العلوم المتصورة رتبة ولا يكون هناك الا علوم تصور
 مع ذلك المقصد فمن اثبت في صورة الكل شيئا سوى هذا العلوم و
 والمقصد المتكلم اليها لا بد له من دليل فانما من وادانته فمما خلص

العلم نوع عن الوقوع في محاد الاقرا م **هـ** كمن امر عبده فانه يامر
 ويريد ان لا يفعل ليعلم عدده عند من يخرجه بكونه بغيره واعتبر قوله
 بانه لا طالب في هذه الصورة كالاداة فلو هو وصفة الام لا حقيقة
 ولما ان الامر بتعبير عن الحالة الذهنية والامكان كما بدت هذا الكلام
 فقولنا فانه يامر اي يعني ان من اعتد من قرب عبده ليعصيانه بامر عبده
 وهو يريد ان لا يفعل العبادة في الفعل اما هو يريد ليعلم عدده عند من
 بكونه وقوله ان الامر بتعبير عن الحالة الذهنية لا تداع ان الامر
 بتعبير عن الحالة الذهنية التي من الطالب الذهني كمن نفس هذا الطالب
 غير واقعة في صورة الاعتقاد والمذكور اذا العاقل لا يطلب ما يضره
 ولا ينفعه بل الواقع هناك هو ملازمة معنى الطالب ونصوده مع
 قصد الافادة وهو ارادة امانته كونه حريه الذهن الفعل لا يحدده
 وان لم يكن طالبا لذلك الفعل في نفس الامر لكن وقوله الملازمة انما يكون
 مع القصد المذكور لا يقيد ههنا هو اثبات معنى غير تلك الملازمة
 وذلك المقصد ولم يوجد ذلك المعنى في صورة الاعتقاد المذكور
 والدليل على ثبوت صفة الكلام اليك ثبت معانها للعلم والاداة
 فيما سبق لانه بداهة على الثبوت والمقابلة معان هذا الكلام فقولنا
 سبق الى قوله وهو غير العلم الى قوله وعدم اعتياله لا وامر هذا
 وقد عرفت ان المقصود من ذكر ما سبق هو تصوير الكلام انفسه والكشف
 عن حاشيته في الجملة وان المقصود ههنا هو اثبات صفة الكلام له
 نية والمقابلة للعلم والاداة وسابغ الصفا فذلك من علوم من هذا

الحكام ايضا وبعد ان حان دورهم ان الانبياء عليهم السلام كانوا يشهدون
له في الكلام ويقولون ان الله في احدكم كذا او نهي عن كذا واخبر كذا
وكل ذلك مما اقام الكلام فثبت المدعى كذا في شريح الموافق ولا شك ان
المدعى هو نبوت صفة الكلام له في ولا شك ايضا ان الامر والنهي
والاخبار والشيء من امر او نهي او ازالة او ايجاد او ابد او بقاء
فثبت القابضة ايضا **في** الاجماع ونحو النقل عن الانبياء
عليهم السلام قال في التلويح نبوت الله موقوف على الايمان به في
البادك في وعده وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوته التبع عدم
بدلالة ما هو انه موقوف على شيء من هذا الاحكام على التبع لعدم الدور
بين كلاميه تدافع لا بد في التوفيق من التحمل فمثل هذا الكلام ففهم
وبين كلاميه تدافع اي وجه التدافع ان كلامه في التلويح يدل على
ان نبوت الله موقوف على ثبوت كلامه له وكلامه في شريح العقلاء
يدل على ان ثبوت كلامه له موقوف على ثبوت الشرع قبيل الكلام
تساق في كماله هو ما ذكر في شريح العقلاء فان ثبوت كلامه له موقوف
على ثبوت التبع عليه السلام وبما انه انه له في كلامه ما نبوت النبي
عدم فهو موقوف على ظهور الحق في بهر مثل انتفاء التبع في لا يلزم
الدور اصلا وانما وجه التوفيق بين الكلامين في ان يقال في توقيفه
كلامه في التلويح ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه له اذا كانت
المعقولة من جنس الكلام وذكر بان يعلم اولاً ان هذا الكلام كمال بلانتم
كان معقولة فانه عن قوة البشر يعلم بذلك صدق مدعى النبوة ففعل هذا

لقد توفيق ثبوت كلامه له على ثبوت الشرع بلان الدور وكل ان تقول
ايضا ان ثبوت بعض الشرع موقوف على ثبوت كلامه له لان كلامه اقول
الادلة الشرعية واعلاهما ولقد توفيق ثبوت كلامه له على ذكر البعض
بلان الدور من غير قيام هذا الاستقاف وهذا التكلم وقيامه
بعدم قيام الكلام وهو انظر العقيدة ليقولون قيامه الى اقد
وبما انه ما يجب الكلام وهو عدول عن الظواهر واللغة هذا الكلام ففهم
وهو التكلم هذا اذا كان الشق هو التكلم على ما ذكر ان في انما ثبت
قال انه في محكم واما اذا كان الشق ما في قوله ان الله تعالى واما
ونهي واخبر في هذا الاستقاف من القول والامر والنهي والجز وكل ذلك
عبارة عن كلام التام بانه في وقوله يا ولدي يا ايها الكلام ففهم
قولهم انه محكم هو انه موجود للكلام ومعنى قال او وجد القول و
سكنا في البيان في الوفاء واللغة بانه ان بان مع التكلم هو الشق
بالكلام ومعنى قال انصف بالقول ومعنى امر انصف بالامر ومع
ذكر فيه قدم هذا قوله انما بانه ولما اكل احبته ففعلوا بحدوته
هذا الكلام قال انما احبته كلامه في قدرته على التكلم وهو قدم و
قوله في حادث تام بانه وهو المستقيم من حقوق السموات كذا في
شريح المقاصد ففعل هذا اكل احبته ففعلوا بحدوته كلامه في وان كان
يقولون بحدوته قوله في قال ان في انه صفة واحدة اي بانه
جوتي حقيق بكمته الى اجوابه وقوله ما ان ذكر البعض بكال التوحيد
ولانه لا دليل اي قبل الدليل الاول على لا قطع بل ان السكت في الشق

وبعد علم الدليل ان كان عدم الدليل في نفس الامر ثم وعندك لا
يفيد على ان عدم الدليل لا يستلزم عدم الدلول هذا هو الكلام
ان وجهه هو انما اثبت بالدليل القطعي نفس الكلام المتبين
في اثبات نكته الى الامر والنهي والخير والشر واختلاف تعلقاته او لا يجب
عليه ان يتوقف على لا يكون البقي بكمال التوقف مع انه لا دليل
عليه فلا حاجة بتاال اثبات صفات متكررة مع غيره دليل وذلك
فيما لا يبدل هذا مذهب بعض الاشاعرة والجواب ان عدم وجود
بدون انما هو حسب التعلقات الازلية وهو لا ينافي وهذه الحقيقة
كالعلم الذي له كثرة الازلية حسب تعلقاته واعتبر من مذهب الجاهل
بان وجود جنس الكلام بدون الانواع مستحيل واجيب بان نكته
في جنس النوع الحقيقي والكلام صفة شخصية بعينه نكته بحسب
تعلقها بهذا كلامه مع نفسه واعتبر من مذهب الجاهل لا يفي عليك
ان هذا الاثر هو واحد من مذهب الازلية ايضا فان نفس التعلقات
يستلزم من جنس الكلام سواء كانت التعلقات الازلية او متجددة واذا
لم تكن التعلقات من جنس الكلام يلزم ان يوجد جنس الكلام بدون
انواعه اذ لا وجود في الازل لنوع الامر وهذه ولا النوع النهي و
عدمه ولا النوع الخير وعدمه بل هو وجود في الازل هو المقسم الذي هو
الكلام بدون وجود تلك الاقسام على اتزان سواء كانت تعلقاته
ازلية او متجددة ولا شك بان وجود جنس في كتاب بدون النوع
في كتاب محال جواب عنه الا بان جواب المذكور وهو ان محال

انما ذكر في جنس النوع الحقيقي والكلام صفة شخصية بعينه
نكته بحسب تعلقها بما هو اذا كانت تعلقاته الازلية او متجددة واعلم ان
القول بكون التعلقات متجددة هو مذهب ابن سريج من الاشاعرة وقد
استحسنه السيد السني في شرحه الموافق لا كما القول بكون تعلقات
الكلام الازلية خلاف الظاهر الا في الاخبار المستغلة دون الاجابة
الاحادية والا واما التنوع فما قيل في حال ان راجع وذهب بعض
الاعمال على هذا الجواب في الامام الرازي وقيل كلامه في حقته ومن الامر
الامر والنهي والخير والاشياء والنداء لاننا نعلم اختلاف
هذه المعاني فان الامر من حيث هو غير كثر خلاف الكلام لانه كلام
مختص ونظر ان زيد امر من هو عالم بصدق عليه ان زيد
ولا يصدق انه زيد من حيث هو كانه هذا الكلام مع نفسه فان الامر
من حيث هو لم هو غير كثر انما يقع ان الامر من حيث هو لا يصدق
عليه كثر لانها احتيايات في خلاف الكلام فان الامر من حيث هو هو
يصدق عليه الكلام لان الامر هو كلام مختص من فيصدق عليه انه
كلام وفعله ان زيد امر من حيث هو عالم انما يقع ان يقال ان زيد
من حيث هو عالم زيد ولا يقع ان يقال ان زيد امر من حيث هو عالم
زيد من حيث هو كانه فان جيبته كونه عالميا بين جيبته كونه
كاتبيا فلا يقع على زيد على نفسه زيد باعتبار جيبته كونه كاتبيا
واعلم ان هذا هو المستند المذكور في ظاهره في ان مواد ذلك المعنى
هو ان الكلام في الازل شخص واحد هو الخير ورجع الكل الى ذلك

الشخص الواحد كل الكلام ما ذكره البعض هو ان الكلام في
 الاذلي نوع واحد هو جنة ووجه الكل الى ذلك النوع الواحد
 ويؤيده ان ان دم ذكر جواب ذلك البعض بعد ذكر الجواب
 بحسب العلاقات حيث قال عند تعلقاتها فلو كان الكلام في الاذلي
 واحدا هو جنة يلزم ان يدعى جواب ذلك البعض ايضا بالانعام
 بحسب العلاقات وانما يكون التعلق الخيري اذ يتبعه جواب ذلك البعض
 ومتجدد في جواب ان دم فلا يفيد فاما مقتضاه فان سائر
 العلاقات متجددة على هذا الجواب ايضا ولا معنى لاجتماع الى ذلك
 التعلق الاذلي فيكون حاصل هذا الجواب ايضا واجبا الى ان تمام
 الكلام بحسب العلاقات لا بحسب الانواع مع ان المقصود هو
 الاتتمام بنوع بحسب الانواع مع ارجاعه سائر الانواع الى الانواع
 الذي هو الجنة فتدبر واستندام البعض البعض لا يجوز في
 ولو سلم جعل البعض واجبا الى البعض الا في سائر اول من عكس ولا شك
 في وجوده نوع الاستدزام من الكل هذا كلامه مع انه لا بد من
 الايمان وذكر لان التضايفان مثلا زمان مع انها لا يتدان في
 الحقيقة وكذلك المبدئي والصدق فانها موجودان مثلا زمان
 عند تكلمنا مع انها لا يتدان في الحقيقة والماضية وقوله ولا شك
 في وجود نوع الاستدزام من الكل لا نزاع ان الامر والنهي يستلزمان
 الخبر بناء على ان وجه الامر لا يجب ووجه النهي لا يلزم يستلزمان
 الاخبار عن النعمان الثواب والدموع والسموات والعباد

والدم

والدم واحدا لجزء من نعمته يتدفق من بطنه او نفيه عنه وهذا لا
 يستلزم معنى الطلب اصلا نعم بحسب علمنا الايمان بحسب النية لكن وجه
 الايمان ليس بدليل للخبر فان لا يتم الخبر هو امتثال الصدق والكذب
 فكيف بحسب الايمان به بل انما بحسب الايمان بحسب نية كونه خير الله تعالى
 للرسول عليه السلام كما اذا قدر الرجل ان يعتقه من عليه ما يشاء
 فباعه على الطلب ايا حقيقة فلا شك في كونه اسفلا لا تعالى بلزم منه
 ان لا ياتى بالشيء ومضى اصلا وانما قطعي البطلان لاننا نقول قولي
 بين الامر والعزم والصدق والسفه هو الامام المصطفى العزم للمعصوم
 هذا كلامه فمقتضاه على الطلب اي تقدير الطلب وذلك بان يقدر
 انه اذا ولد فليفعل كذا وكذا وانت خبير بان هذا الطلب حاصل
 بالفعل وقت حصول هذا العزم التقديري لكن المطلوب هو ان يفعل
 الابن ذلك الفعل كما هو مقرر وقت وجود هذا الابن ولا شك ان
 كونه الابن موجودا في الاستقبال وكون المطلوب امر التقديري
 لا يتنازع ان يكون نفس الطلب التقديري حاصلا بالفعل قبل وجود
 الابن فان قبل ما ذكرتم انما يقع في صورة امر الغائب لكن الكلام في
 امر الحاضر ولا شك ان الامر كما لا يخفى في شأن المستحق كما هو المعلوم
 وقت هذا الامر قلنا لو سلم ان الذي جاز في مقتضى قبل وجوده انما هو
 هو امر الغائب دون امر الحاضر كمن في حقه توكيد امر الحاضر والغائب
 جميعا لان كلامه مع لا يتغير بتغير الزمان فيبقى الى زمان وجود
 الحاضر ومقتضاه ان دم سائر ما هو التنبية على جواز حصوله

الطلب قبل وجود الشخص المأمور به وهذا القدر حاصل كفيتم
سواء كان الأمر للمكلف كذا أو للمعصية كذا ليس في العلم
مع الإنسان بعد الأمر للمعصية قبل وجود المأمور وإما في شأنه
في فعل الأمر من محيى أو كائن وقوله في شأن الأمر المأمور
والعقبة فإن النبي صلى الله عليه وسلم قد قصد في أمره
للمعصية من أو الغائبين أمره في تابع الأمر وعدم السلام للمعصية
مهم الحيا به وعدم السلام قال بعض الفضلاء وهذا الجواب يكمل
الجواب عن السؤال المذكور بأن يقال إن الله تعالى لم يزل في الأزل
عنه خلق الخلق حتى أمرهم بأمر وتوهم عن الكمال حتى انتهى
إلى ما فعل هذا الجواب يدرم أن يكون في الأزل قدما مخلوق
قيامهم الله تعالى أمرهم كما قصد بالكلية وهو المخلوق القديم سوى
الله تعالى محال عندنا وإيهنا وجوده كحوادث المتعاقبة في الأزمنة
الماضية إلى غير النهاية محال عندنا إذ يبطله مدان التطبيق للآثار
إلا أن يقال إنه ذوات الخلق في حتمية كنهه في الأزل
كان بخلقهم بغيرهم ثم بعد ما سلك في الأزمنة الماضية إلى غير
النهاية فحق هذا كانت ذوات الخلق في حتمية وعدم التماس
واجبا إلى إبادتها وإقنائها وإعادتها لكم بدان التطبيق لا يبطل
عدم تماس الأجزاء العدمية نظرا سبق إلى الفهم في قوله
تابع الاستعمال في اللفظ وكلام الله تعالى بالعكس وإيهنا في تنبيه
على الترادف هذا كلامه فقوله قال القرآن تابع الاستعمال

بعض أن إطلاق لفظ القرآن على اللفظ المأمور به الموفق من الأحكام
والوقوف شايه عند أهل اللغة والوقوف العام وعند النوا والفهم
واسل الكلام جميعا وقوله وكلام بالعكس يعني أن إطلاق لفظ كلام
الله تعالى في الكلام النفعي دون النقطي وانت حنبلي ما هذا الأمر
الأخذ ببعض أهل الكلام وهم القائلون بصفة الكلام لم ينع وكنت
يكفي سببا باعتنا ما ذكر أن مع قوله تعالى سبق إلى الفهم إلى
من الأحكام والوقوف قديم وقوله فيه تنبيه على الترادف كما يقال
الليت هو الاله تنبيها على أنه أدنى بينهما قال السارح جملها أو غاها
وكنى في كلامه ما نقل عن بعضهم أن الجمل والغلافين إزديان وعن
بعضهم أن الجمل الذي كتب به القرآن فانتظم حروفها هو عينه
كلام الله تعالى وقد صار قدما بعد ما صار حادثا وقال بعض الأفاضل
أن الحنابلة هم أصحاب أحمد بن حنبل وأنه كان من العلماء المتأخرين
ولا ينبغي للمفسر أن يشبه وأصحابه إلى الجمل بل ينبغي أن يؤول كلامهم
بأن يقال مثلا كلامه تعالى من جنس الفاظ والوقوف وأنه قد تم قيام
بذاته تعالى من ترتيب الكلمات والوقوف بتقديم بعض على بعض وتارة
بعض عن بعض فكذا ما توافوا زمانين علم ما يجب أن نال الله تعالى
واما نقل عنهم مثل كون الجمل والغلافين إزديين فحقا تقديم تسليم
حدود عنهم ينبغي أن يؤول بحمله على الألفاظ والماضي وكفى قضا
وقوله إلى غير ذلك كونه مقتضا إلى السور والآيات وكونه ذكرا
كما قال الله تعالى وهذا إذا لم يبارك وكونه مفسرا ومختصا وقوله

على اختلاف بينهم الى ذهب بعضهم الى انه مكتوب في اللوح وقيل
 انه مخلوق في لسان جبرائيل عليه السلام وقيل في لسان ابنه عليه السلام
 ومعنى كونه مخلوقا على لسان جبرائيل او ابنه عند المعنوية هو ان يكون
 الالفاظ المختلفة مخلوقة في قلبه حتى دون علم السمتها والافعال
 هم ان الالفاظ الالهيانية لا تعبد للمعبود مخلوقة لهم وليست مخلوقة
 له **وانت جبرائيل الموكل الذي ينفذ قولهم بحال فاعادة اللفظ**
وقد ثبت الكلام النسخ فلا ضرورة في العدول ففعله والالفاظ
الباركة التي يدبر به تسمى بحسب اللفظ هذا كلامه ففعله فلا ضرورة
في العدول من الحق الى لا ضرورة في العدول من الحق الى الحق
 الى الحق الجازي فلا يعم ان يقال ان الكلام معناه من اوجد
 الكلام مع ان معناه الحقيقي هو من قام به الكلام وقوله بريد
 به **تسمى في حواصل كلام الله** هو ان يقال والافعال وان لم
 يكن الموكل معناه اللغوي من قام به الحوكة بل كان معناه اللغوي
 هو من اوجد الحوكة بناء على ما قالوا من ان الكلام معناه اللغوي
 من اوجد الكلام **لعمري ان يقال ان الباركة هي الموكل والمنجسم**
والابيض الى غير ذلك بناء على ان معاني هذه الالفاظ في اللفظ
هو انه تعالى هو جبرائيل اشتقاقا من عرش ذلك علو اكبر فان قالوا
قد عدلنا عن الحق الحقيقي الى الحق الحسي الذي للضرورة الموصية بذلك
العدول قلنا لا ثم وجوده للضرورة كما وقت قال ان في اللفظ
ويسمى ايا اسنادا بلفظ ويسمى اسنادا مجازي وكذا السناد

يحفظ ويكتب اسناد مجازي فيكون الكلام الاذلي ملفوظا او سموعا
 او ملفوظا او مكتوبا هو ان ما يدل عليه من النظم ونقوش
 الكتابة كان ملفوظا او سموعا او مكتوبا وليس المراد ان نفس الكلام
 كذلك في نفس الامر ثبت ان الاسناد مجازي **يراد به الالفاظ**
المخلوقة التي يدبرها الله في هذا جواب او لا حقيقة جواب الحق
والنقصيل انما كانت المعنوية بان القرآن مكتوب ومحفوظ
فيكون حادنا يجب عنه تادما بان وصفه بالكتابة مجازي
وصف العدول بصفة التوال واذا كان الموصوف هو اللفظ
وقد يطلق القرآن بالاسناد او المجازي المستند على اللفظ
ايضا ولا يلزم منه حدوث اللفظ فمثل هذا كلامه ففعله بان وصفه
بالكتابة مجازي في الاسناد في قولهم القرآن ملفوظا مكتوبا
محفوظا هو اسناد مجازي كما في قولهم انبت الربيع البقل حيث
استندوا الى انبثات الربيع بحسب الظاهر وادادوا اسنادا لا انبثا
الى القادر الختار بحسب الحقيقة فعلم هذا يكون المراد بالقرآن
في قولهم القرآن ملفوظا مكتوب محفوظ هو القرآن القديم و
يكون المراد من هذا الكلام هو ان ما يدل على القرآن القديم
من الالفاظ او النقوش فلهذا ملفوظا مكتوب محفوظ فيكون
الاسناد مجازيا وليس المراد ان نفس القرآن القديم كذلك
حتى يدعى ما ذكر المعنوية وقوله بان الموصوف هو اللفظ
فعلم هذا يكون الاسناد في قولهم ذلك اسنادا حقيقيا لا مجازيا

وليس المراد من القرآن الذي وقع محكوما عليه في هذا الكلام هو القرآن
الحادث غير سرينا بظهور ان الجواب الثاني لا يفي ان يكون كتحقيق الجواب
كما لا يخفى قال بعض الفضلاء يفي ان يجعل الجواب الثاني تحقيقا للجواب الاول
بان يحل الاستناد في الجواب الثاني ايضا على الاستناد الى الذي وفيه يكون
المراد بالقرآن في الجواب الثاني ايضا على الاستناد الى الذي وفيه يكون
المراد بالقرآن في الجواب الثاني ايضا هو القرآن القديم فيكون المراد
من قولنا قد اتى نصف القرآن هو ان يقال قد اتى نصف ما بدلت على
القرآن القديم من الالفاظ والنسب وكونه في قولنا حفظت القرآن
ان حفظت ما بدلت على القرآن القديم من الالفاظ المختلفة وفي قولنا
هو القرآن الى متد ما بدلت على القرآن القديم من النفوس المكتوبة
ولما كان ان المراد بالقرآن في الامثلة المذكورة هو القرآن القديم وكان
الاستناد في جميعها بما خلا ان كان في كلام ان دم اصلا ونحن نقول
وبالله التوفيق ان قولنا ان دم وتحقيقه ان الجواب او وليس
مقصودنا تحقيق جواب الله كما زعموا وذلك لان جواب الله تعالى
كان خلافا لظاهر بعد ان الفهم كما وقت عدل ان دم عن جواب
الله فقال وتحقيقه ان وتحقيق الجواب عن سرينا المكتوبة ان الله
وجودا في الاعيان ال او الجواب والله اعلم بالصواب
خصر باسم الكلام قال بعضهم حفظ به ما سمع من جميع اجراءات على فلا
المراد من هذا الكلام قال في سرينا انما قصد فان قيل اذا اردت بكلام
الله تعالى المنتظم من الودف السجدة فكل واحد مما سمع كلام الله

وكذا

وكذا اريد به الحق الاذلي فارد بسامعه فانه من الالفاظ المسبوقة
فما وجدنا من موصوفات بانه كلام الله قلنا فيه او سمعنا انه سمع
كلامه الاذلي بلا صوت ووجدنا ما يري ذاته تعالى في الآخرة بلاك ولا يفي
ونائبنا انه سمع بصوت من جميع الجهات بخلاف ما هو العادة و
ونائبنا انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتوب للعباد على ما هو شأن
سمعنا واصله انه قد اكرم موسى وم فافهم كلامه بصوت من غير كسب
لاحد من خلقه قال ان دم فان قيل لو كان كلام الله حقيقة في من
هذا السؤال هو قوله في قوله تعالى سمع ما يدلي عليه ان و ذلك
لان قوله سمع ما يدلي عليه ان يوسم ان كلام الله حقيقة في الحق القديم
مجاذا في النظم المؤلف لكونه ذا الالهي وقوله وايضا الحق المتحد
به ان هذا معطوف على قوله والاباء على خلافه ومعنى التحدي هو طلب
المعاصرة كما في قوله تعالى فاثوابه من مثله وبكسر الاء يقال مع قوله
الحق المتحد به هو كلام الله هو ان الحق المتحد به هو ما يدلي على كلام
الله كما ان مع قوله تعالى سمع كلام الله سمع ما يدلي عليه فاعلم
قوله اذ لا مع من رضة الصفقة القديمة قيل فيه بحيث لا تنك الصفقة
القديمة من المعاني القديمة المترتبة في انفسنا تسمى لطيفا غير دعاني
وكانت الالفاظ الدالة عليه مترتبة بحسب ترتيبها كما تذب الالفاظ
بحسب النجاء ومع كانت مطابقة لتلك المعاني القديمة في حسن الترتيب
ونماية اللطافة فها هذا يتصور والمعارضة للصفة القديمة بان
يتصور التوافق لتلك المعاني القديمة في حسن الالفاظ الدالة عليها و

و يقصد و ان ياتوا بما يشاء في حسن الترتيب و تامة اللطافة غاية
في الباب كما نواجا جرمين في الاتيان عندنا كانوا عاجزين في الاتيان
بمثل الترتيب و يمكن ان يقال ان تلك الصفة القديمة هي غير تلك
الصفة الحديثة فان تلك الصفة على ما في معلومات الله تعالى فيكون علم من
متعلقات صفة العلم لا متعلقات صفة الكلام و اما الصفة القديمة
التي هي صفة الكلام في صفة واحدة اذلية لا متعلقات بتلكه توجب
لكثرة الامور به و لكن من عنه و لكن من او غيره الى غير ذلك
باعتبار دلالة قبل اعتبار العلاقة بنوع يكون منقول لا شرعا و
يكون ايضا مما اذا في المنقول عنه و هو باطل و جوابه ان المنقول
الحق الاول و اعتبار العلاقة لا يقتضي في باب بان اعتبار العلاقة
لا يقتضي تأخر الوضع في يكون منقول وفيه نظر لان اثبات عدم
ترتيب الوضع في الكلام في شكل لا ضرور في الترتيب في الكلام
و يكون ايضا مما اذا في المنقول عنه ان يكون كلام الله مما في الحق
القديم عند اهل الوضع انما كان منقول لا شرعا بالنسبة الى الوضع
انما في وقته و هو باطل فانه لو كان مما اذا في المنقول عنه لم ينفذ
بان يقال ليس الحق القديم كلام الله و هذا بطلان قطعيا و اعتبار العلاقة
لا يقتضي في ان اعتبار العلاقة بين العندين لا يقتضي في الحق الاول
كان اللفظ منته كما بين العندين لا منقول اذ لو كان منقول اذ لو كان
منقول لا بد من الحق الاول هذا و الحق ان اعتبار العلاقة يقتضي
كونه منقول لا شرعا على ما هو المشهور و قال في الترتيب في قوله لا طلاع

على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبره و الامر انما هو وجود
العلاقة و عدمها فمهما الاول منقول لا شرعا و الثاني منقول لا شرعا
عدم العلاقة و في المنقول وجود العلاقة و قال ايضا للمركب في
من الترتيب فالاول ان يقال سلمنا انه منقول كما في الثاني ان يقال كلام
الله في الحق الثاني كانه منقول في الاول صا و كلام الله علمنا
بالكيفية في الحق الثاني صا و منته كما بين العندين بحيث لا ينفذ
تقديمه عنهما لا بالنسبة الى اهل الوضع الاول ولا بالنسبة الى اهل
الوضع الثاني و قوله وفيه ان اثبات عدم ترتيب الوضع الى الترتيب ان
يقول سلمنا ان اثبات عدم ترتيب الوضع في الكلام في شكل يكون
لا حاشية الى ذلك الاثبات فان هذا الجيب بعد و انما لا ينفذ
الاثبات و بيان ذلك ان اول ما يقال ان اعتبار العلاقة يدل على
كونه منقول لا شرعا اجاب عنه هذا الجيب بان قاله لانه ان اعتبار
العلاقة يقتضي تأخر الوضع بالنسبة الى الكلام فيما دون من يكون اللفظ
تم ان من كان بعد و انما في الحق لا ينفذ الى اثبات عدم ترتيب الوضع
في الكلام في بل يقتضي الاحتمال في اعتبارنا على ان وجود العلاقة
لا يقتضي في الوضع الثاني من الاول فلا يمكن بانه منقول لا شرعا
الحق نعم بدو على هذا الجواب انه في الحق الظاهر كلام ان ما بين قال
في التحقيق و بالذات الى قوله انما هو باعتبار دلالة على الحق فان
هذا الكلام يدل دلالة ظاهرة على تأخر الوضع بالنسبة الى الكلام
فيما دون فلا ينفذ هذا الجواب ان يكون جوابا منطوقا ان لا

لا يرضى به اسم لفظ والكيف شامل لهما وهو قديم وهو عليم
 ان الكلام كلام الله تعالى ان كان السامع ذلك الشخص العام بذاته تعالى بلزم
 ان لا يكون من صفاته كلامه تعالى بل متلكه وقبيل نظر للفظ بان ما
 بعده كل واحد منها هو الله ان النزل على النبي صلى الله عليه وسلم السلام بل ان
 خبر انك عدم السلام وان كان السامع في العام بذاته تعالى بلزم ان يكون
 لطلاقة على ذلك الشخص كقصده بما اذا قبيل نفسه عنه حقيقة وان
 جعل من قبيل كون الكسوف لم فاصها والوقت عاها بلزم ان يوصف
 كلامه تعالى بالحدوث ايضا حقيقة ولا تفسر الا بان يجعل منه كاسم
 النوع وذلك هو الذي من هذا الكلام فقصده اسم للفظ والكيف جميعا
 قابلا بذات الله تعالى وهو ممكن في الكسوف وهو بالاسم منقطع
 في الصدور كذا في شرح المواقف وقوله وقبيل نظر هذا كونه من صفاته
 عند عدم كونه كلام الله تعالى وقوله بلزم ان يكون اطلاقه على ذلك
 الشخص بهذا اللزوم ثم فان اللازم من هذا هو اطلاق كلام الله على
 ذلك الشخص باعتبار كونه فردا من افراد النوع العام بذاته تعالى كما
 هو حال سائر الالفاظ الموضوعة للكلمة الكلية بالنسبة الى افراد
 الخصوصية فان اطلاق تلك الالفاظ على تلك الافراد انما هو باعتبار
 كونها فردا من افراد تلك الكلمة والافهم ذلك الشخص العام
 بذاته تعالى كقصده فذلك سبب قرينة من التاويل او بسبب تبادر
 ذلك الشخص عند اطلاق كلام الله تعالى وان لم يوصف اللفظ بذلك
 الشخص عند اطلاق كلام الله تعالى وان لم يوصف اللفظ بذلك الشخص

كقصده

كقصده ونظير لفظ الوجود فانه اذا اطلق يتبادر منه الوجود
 الخارج مع انه موضوع للمفهوم العام المتناول للوجود الذي في
 ذاته تعالى فاذ كان السيد الشريعة بعض الواضحة وقصده وان يطلع
 من قبيل كون الكسوف لم فاصها والوقت عاها وانفسه ذلك
 هو ان يتناول الوضحة بلفظ مفهوم كذا جميع افرادها وما وسم الا ان
 تم وضع لفظ من الالفاظ على تلك الافراد مخصوصا لهما ومنها انما
 بها ومثال ذلك كونه لفظ انت فانه موصوف لكل مخاطب محتمل بان
 بلفظ الواضحة كل مخاطب يفهم الى طيب المعاني ويجعل هذا اللفظ
 المفهوم انه ملاحظة تلك الافراد فوضحة لفظ انت على خصوصيات
 تلك الافراد هي فوضحة لفظ كل مخاطب محتمل اذا عرفت هذا فاعلم
 جعل كلام الله من قبيل كون الكسوف لم فاصها والوقت عاها
 بلزم ان يكون كلام الله حقيقة في الافراد التي قد انما كان
 حقيقة في الشخص الذي قام بذاته تعالى واما قصده بلزم ان يوصف
 كلام الله بالحدوث ايضا حقيقة فقصده بان يتعالى ان اريد
 به ان يوصف بغير كلام الله بالحدوث فلم يكن لا استلزام ذلك
 فان هذا النوع له افراد متعددة بعضها قديم وهو الشخص العام
 بذاته تعالى وبعضها حادث وهو الاشخاص العام بذوات الكثرة
 فلا ان كان احدا وقوله منتهى كان النوع وذلك هو الذي خاص
 به وعليه ما ذكر من ان كلام الله اذا كان السامع في العام
 بذاته الكليات بلزم ان يكون اطلاقه على الشخص العام بذاته

انتهى صلي الله عليه وسلم نفسه مما اذا اقبلت عليه عنه وانه باطل
 قطعاً فمما يكمل جوابنا **بسررت الاجزاء في نفس شكل الوقوع**
 بين مقام كل واحد ونظائرها اذا قدر في الترتيب الاجزاء هذا
 كلامه فمما شكل الوقوع لا يمكنه شكله بل هو بل يتوجه
 على جميع كلمات القرآن من قوله الى آخره فان جميع كلمات القرآن
 من المكنية من نسبة والعبد من حقا ومجود هذه الحروف قد
 كانت اذلية قائمة بذاته في الوقوع من ان ترتب ولا تقدم ولا
 تاخر بين تلك الحروف ولا في الكلمات المكنية منها فلا يتصور ان
 يكون ترتيب مثل كلمة مرتبة الاجزاء ولا يكون عليه كلمة اخرى مرتبة
 الاجزاء ومن المعلوم ان الترتيب لا يمكنه عن ترتيب الكلمات فاذا
 لم يوجد الترتيب في كلمة لم يوجد الترتيب فيه فلم يوجد الترتيب في
 الترتيب والجواب العام هو ان يقال جاز ان يوجد من كل واحد من
 تلك الحروف الشيء من هذه القائمة بذاته في ويكون على تلك الحروف
 ترتيباً عقلياً مع كان بينهما ترتيبات عقلية بحيث يحصل سبباً كلياً
 مخصوصاً لا يثبت في خصوصية بل يمتد ببعض تلك الكلمات عن بعض
 ومع ذلك كانت اذلية قائمة بذاته في واما قوله بسررت الترتيب الاجزاء
 فالحكم او به تنق الترتيب لان في الترتيب مطلقاً ان لا يستعاد
 في ان يكون صفة موجودة في احدى قائمة بوجود جسمه فيكون
 من متخيلة بتبعه ذلك الوجود ويكون تلك الصفة ايضا قائمة
 بوجود غير جسمه فيكون من غير متخيلة ايضا بتبعه هذا الوجود

قال ان راو هو جسد من يتعلق لفظاً قابلاً بالنفس ولكن ان تغفل
 انما تغفل معنى الجسد ان الناطق مثلاً في زمان معين يتقدم الجسد ان
 على الناطق وتغفل ايضا في ذلك الزمان المعين مع الناطق
 الجسد ان يتقدم الناطق على الجسد ان وليس هناك ترتيب زمان
 بين المعنيتين وهو ظاهر بالوجود ان لا ينشئ ان يتقدمها قبل
 فلم لا يجوز ان يقدم بذات الله في الصفات الكاملة الفاظ ومعان
 اذلية مرتبة ترتباً عقلياً غير جسماني لانه تبايناً اصلاً وفعلاً
 فكيف لا تغفل ان هذا انظر الى ما سبق من قوله كالقائم بنفسه
 الحافظ كما ويكفي ان يقال ان يكون صدور الحروف مجوزة مرتبة
 في خيال الحافظ هو الذي يكفي بينهما فان صدور الحروف والكلمات
 ثابتة باقية في خيال بدون الترتيب اذ لو لم تكن ثابتة باقية
 في خيال لذه النسيان فلم سبق في سببه وبالله الامم اصلاً واذا
 جاز الثبوت والبقاء في الانسان الضعيف جاز ذلك في الواجب
 الفعول الكاملة بالطريق الاولى فتأمل والله الموفق وقسم
 ما ارجع الوجود الى لم يرد به المعنى الاضافي بل الصفة التي هي مبدل
 الاضافة كقوله في العبادات فانها دالة على الاضافة فانما
 مبدوءة هذه الكلمة فقصه فانها دالة على الاضافة اي وهي اصل
 ان الاضاف والتركيب والاحياء والامانة الى غير ذلك عبارات دالة
 على الاضافات المحضه لكن المراد مبداء هذه الاضافات ومبدوءة
 صفة حقيقة هي كسب بالكون والشيء الحقيقة وقد قوا بسببه وبالله

القدرة بان الله القدرة حقيقة وجود القدرة من العباد و
 ان الله يكون هو الوجود بالفعل يمنع قيام الحوادث بذاته
 في يد عليه انه يجوز ان يقدم بالغير كما ذهب اليه ابو البركات
 فان ردنا بسبب ايجاد الابدان وجوده انه محدود وبان صفة
 التي لا يقدم بغيره ولا يحد بطلانه لم يتصور له هذا الكلام فقول
 فان ردنا بسبب ايجاد الوجود الرابع من قوله جعله
 جسم خالصا ومكونا لنفسه اى وقوله ايجاد الابدان بعينه الاول والوجود
 الرابع وقوله لم يتصور له اى في الاقول وان لم يتصور في الوجود
 الرابع لم يتصور له اى في الاطلاق كل ما يقدر هو عليه
 يد عليه ان لا يردم الجواز الشرعي ثم لم يتصور في عدم الایام هذا الكلام
 ان يتوقف الجواز الشرعي على عدم الایام مالا يكون في ذاته في
 لا يكون ان يقال هو اسود كونه قادرا على التواد وذلك الایام
 كونه في جسم تعالى عن ذلك وقوله والاذن اى ولتوقف الجواز
 على الاذن الشرعي وان لم يردم مالا يكون في ذاته في وقوله
 ولا مانع عنه لا يكتفى على الله ان الاطلاق الاسود والامر على اصل
 صفة كونه قادرا على صفة السواد ولا يغير مقبول عند اهل
 اللغة والوقوف ولا عند البلوغ ايضا فلا وجه للايراد ان يكون
 سريانا ثم يتصور ان يقال اللازم من جواز الاطلاق ان لا يكون عليه
 بمعنى القادر على خلق هو جواز الاطلاق خالق السواد مثلا وكذا
 السواد او كونه بمعنى انه قادر على خلقه وكذا يمتنع واحدا ولا

يلزم

يلزم الاطلاق الاسود عليه في ذلك لان قدرته تعالى انما يتعلق على خلق
 السواد على نفسه السواد اذا اياه من حيث هو لا يستحيل عليه
 حاد السواد فلا يتعلق القدرة على نفسه السواد وانما يتعلق على خلقه
 وتكون فيه واحدا فلا بد والتفرض في الاسود **قوله** وانما
 يتصور ان لا يمتنع التسلسل عليه منع منه وجواز ان يكون يكون
 السكون عين السكون وقد استلزم الى حاله ويكون ان يقال نفس
 السكون المتصف به اياها ان لا يتعلق بوجوه نفسه ولا استلزامه
 سبب ذات الشيء على وجوده فاحفظ فانه يتفكر في حواشي نسخ
 هذا الكلام فتصوره جواز ان يكون يكون السكون عين السكون عين
 فيما يكون السكون مكنونا يتصور منه نفسه وبطلان ما سيجي
 من قوله وهو غير السكون عندنا اى فلا كس ايد او سريانا قبل محي اوانه
 وقوله وقد استلزم اى استلزامه صفة البقاء وقوله ولا السريانية
 سبب ذات الشيء على وجوده لا يكتفى عليك ان ذات السكون من قبل
 الصفات الممكنة ولا شك ان كل ممكن بناء على طرما وجوده وعدمه
 بدون رجاء احد ما على الآف جميع الممكنات كذلك مع ان الكون
 ان كل واحد منها يحتاج الى يكون غير ما يكون اذا كان حادنا
 ينبغي ان يكون محتاجا الى يكون آف كما بد الممكنات كحادته وان
 اراد سبب ذات الشيء على وجوده ان ذاته مركبة لوجوده على
 فهذا الابهة في الممكنات كما عرفت مع ان فيه سبب اثبات الصفاء
 والعقل لا يتقبل به واذا اراد سبب ذات الشيء على وجوده السبب
 الزمان

بان ينصف الباري تعالى بعد حدوث حال كونه موجودا فلهذا غير
 معقول ايضا بمثل ان ينصف زيد مثلا بالسواد حال كون السواد
 معدوما ثم يتحقق بعد ذلك السواد حال كونه موجودا ومنه
 هذه الاولية ان كانه اراد جاعدا للربيل الثاني اوجع الارباع الثقل
 هذه الكلام وان كان ان الدليل الثاني ايضا من غير ان يكون السكون
 صفة حقيقية وذلك لان وادان في هو انه في قد وصف
 ذاته في الاصل بانه الخالق فلو كان الخلق صفة حقيقية اذنية لا يام
 كذب كلامه في لانه في الاصل كما قد كان متصفا بصفة الخلق و
 هو السكون فيكون الكلام الاذني صادقا قطعيا ولو لم يكن الخلق
 والسكون صفة حقيقية اذنية فما ان يكون صفة حقيقية حادثة
 او يكون صفة اعمامية متجددة وقت حدوث الكون واما ان
 كان يلزم الكذب بناء على انه في وصف ذاته في الاصل بانه متصف
 بصفة الخلق والسكون مع ان الخلق هو ان في لم يتصف في الاصل
 بصفة الخلق والسكون وكلامه في صفة عن الكذب بالاجماع
 ولا دلالة على كونه صفة اخرى ويحظر ما يقال ان السكون
 هو الكيف الذي يندفع في الفعل به كذا في غير ما يندفع به
 وان لم يوجد بعد وهذا الكيف في الكيف ايضا بل نقول هو
 موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والاداة فكيف لا يكون
 صفة اخرى هذا الكلام ففعله هو الكيف الذي يندفع في الفعل لا
 ينكر ان العلم بوجوده يجب ان يكون موجودا قبل العلول

قبليته

حلية قبلية بالذات وانه يجب ان يكون لا خصوصية مع ذلك
 العلول ليست الا تلك خصوصية مع غير اولي لا لم يكن انفسا والعلول
 معين اولى من انفسها كما عدا فلا يتقدم سعة حدودها في كل
 حدودها بان يكون المصدر في ذلك الصدد وخصوصية مع الصدد
 ليست مع غير كذا في شره العاقل والظاهر ان المراد بالسكون هو
 خصوصية لا الامور بالاصنافية الذي يتفعل بالكون والمكون
 لان هذا الامور الاصنافي متاخر عنها ولا شك ان تلك خصوصية متقدمة
 على وجود الكون العلول وقوله وهذا الكيف في الكيف ايضا بل في ان
 الكيف متاخر للقدرة والاداة في ان يوجد في الكيف ايضا بل في ان
 الكيف لا قدرة له على ما هو وقوله فكيف لا يكون صفة اخرى لانه
 في ان الباري تعالى لا بد له من خصوصية مع كل يكون صادرة عنه في عينه
 كما لا يلزم ان تلك خصوصية غير ذاته في بالنسبة الى الجاد للقدرة و
 الاداة وما يدعى صفة الحقيقة فاكفي هو عاقل لان في وهو قوله
 ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والاداة اجم والكون
 حادث بحدوث الخلق او يكون الخلق الاذلي بوجوده في وقت تحقق
 وهذا هو الانسب بالكل في هذا كلامه لا شك ان تعلق القدرة اذنية
 لازمة للقدرة وهي صحة الفعل والكل وان يكون تعلق السكون
 اذنيا وهو الاجاد فغير معقول امثلا فلذا قال ان في حدوث
 الخلق فانهم وما يقال ان في جواب استدلال القائلين بحدوث
 السكون وعامله منه الملازمة في فعله فلو كان فديا لنم قدم الكون

وقد يتوهم انه اعترض على قوله وان تعلق فاما ان يستلزم ان يمتنع
 ان التردد فيجب اذ التعلق يستلزم الحدوث وليس في التردد نظام
 فهو سبحانه لا يمتنع ان يمتنع وجود العالم من التعلق بالذات
 والصفات وبما في هذه على انه يجوز ان يكون الحدوث اجبا لهذا
 كلامه فقولنا وقام له منع الملازمة فيه بحيث اذا لا يتصور ههنا
 منع الملازمة فانه لا يكون نسبة متناهية في الكون عند التعلق
 بحدوث الكون كما ان القرب متناهية عن القرب فلو كان الكون
 قدما بلزم قدم الكون كما ان القرب لو كان قدما بلزم قدم القرب
 فان النسبة لو كانت قدسية بلزم قدم التنبه بها ومنع هذه الملازمة
 حكما بوجهها فلو لم يكن في نفسه شي لا في نفسه ههنا هو التردد
 المذكور فيجب الاستزادة التناقض لان حاصل قوله وان تعلق
 ان يمتنع ان وجود العالم ان تعلق بذاته او بصفته من صفاته
 فاما ان يستلزم ذلك التعلق قدم ما يتعلق وجوده كما به اذ لا
 بل وقال ان قوله ان تعلق بذاته او بصفته من صفاته ان يستلزم
 الا افراد حدوث وجود العالم فيكون التردد مع القدم والحدوث
 بعد الافراد بحدوث فيجب هذا الاستزادة التناقض هذا حاصل
 قوله وما يقال انما قد ذكره ان يمتنع فعبارة نظام حاصله ان يقال
 لان في نفسه التردد المذكور وقوله يجوز ان يكون اجبا الى اجبا الى
 يكون الحدوث الذي فيه التردد المذكور وجه اجبا الى اجبا الى
 بحدوث الكون بحدوث اذا كان التردد اجبا لا يمتنع ان يكون التردد في نفسه

فان لم يجز ان يذهب الى الاحتمالات الباطنة فيحصل الامام
 قال ان رايهم اذا التفتنا صدور العالم حاصله انما لا يمتنع صدور
 العالم عن القادر المجتهد بل لا يتوقف على حدوث العالم مثل قولنا
 الاختيار كمال وكل كمال يجب اثباته به وبالايجاب فيحصل لكل تعذر
 يجب تنزيه الله تعالى عنه كان القول بتعلق وجود العالم بكونه
 الله قول لا يحدوث العالم حدوثا زمانيا حتى يكون التردد في القول
 الكندي عند اصحابنا هو الدليل الذي كان يتوقف على حدوثه على ما
 علم في موضعه فلا يلزم من القول بتعلق وجود العالم بكونه
 الله قول لا يحدوث العالم فلا السكال ومن ههنا الى ومن
 ان المراد بالحدوث ما يوجد به بذاته وبالقديم خلافا من خلاصه
 مكان الناقص قال ومن اجل ان المراد بالحدوث ما يوجد به بذاته
 يقال ان التفرع بكل جزء من احواله العالم ان ذاته الى الورد علم من
 قال بعدم الوجود مثلا وانما ثلثات ان لا التردد لان حله الى
 ههنا هو ان الكون بكونه من الله تعالى بكل جزء من احواله العالم بذاته
 فيبطل القول بعدم الوجود وكذا قال الناقص والالام كن
 المراد بالحدوث ما يوجد به بذاته بل كان المراد به حاسد مصطلح
 حكما لم يعلم ذلك رد اعليهم وقوله من وجود الكفول متعلق بكونه
 فلا بد وقوله اذ لو تأخر وجود الكفول لانقدم خلاف فعل
 الباري الى هذا ثم كان فعل الباري ان يكون اذ كان
 صفة حقيقة الوجود من انه ليس كذلك اذ الكفول من انه غير الوجود

انما

واما لفظ لا يكون الاضافة التي هي اضافة الوجود من الوجود الى الوجود
 اذ لا يكون له بطلان وهو غير المكون عندنا جعله بعضهم
 من تنحية الجواب وحل الغير على المصطلح وقال وهو غير لفظي الا ان كان
 بينهما فلا يكون اضافة كالقول والاما كان غير الاحتياج العكاس
 في عن المكنون فيسرى لان لفظي الاكسكان في المكنون غير مسلمة عند
 الخصم وفي المكنون موجود في الاضافة ايضا على ان عدم البقرة
 لا يكفيه الا اذ من جانب كالموقف مع الكل والصفة الحديثة في الوجود
 هذا كلامه ففعله لفظي الاكسكان بينهما وذكر لان المكنون موجود
 في الازل والمكون حادث لم يوجد في الازل فثبت الاكسكان بينهما
 فلا يكون كالقول مع المكنون كاذما وقوله والاي وان كان
 المكنون اضافة لما كان غير المكنون لا احتياج العكاس المكنون عن
 المكنون في الوجود لان المكنون اضافة وقوله غير مسلمة عند الخصم
 يعني ان لفظي الاكسكان المكنون عن المكنون كانت جنبته على كونه
 المكنون صفة حقيقية اذ لا ينفك عن الوجود غير مسلم عند الخصم بل هو محل النزاع
 فذلك البعض يلزم انصافه في جوابه وقوله وفي المكنون موجود
 في الاضافة ايضا يعني ان لفظي الاكسكان في المكنون موجود في
 الاضافة فان المكنون بهي العكاس عن المكنون اذا كان المكنون
 اضافة اذ هو اضافة اليه كذا عدم الوجود فيكون حاله
 بين الوجود والعدم فلا يثبت المكنون وقت بقاء المكنون
 فيهم الاكسكان بينهما وقت بقاء المكنون وقوله ايضا الا ان كان

المكنون

المكنون على تقدير كونه صفة اذ لا ينفك عن الوجود المكنون على ما قالوا
 وقوله لا يكفيه الا اذ من جانب قلنا نعم في المكنون اذا كانت اضافة
 يلزم ان يكون الا اذ من المكنون والمكون من الجانبين فان المكنون
 لو كان اضافة يكون ايجاد المكنون لا ايجاد المكنون من الوجود الى الوجود
 ولا شك ان ايجاد المكنون كما يكون وقت حدوثه يكون ايضا وقت
 بقاءه فقلنا ان الا اذ من المكنون ايضا فلا يثبت المكنون بالوقت مع
 الكل وبالصفة الحديثة مع الذات لان الفعل يغاير المفعول
 قبل عليه المكنون ليس نفس الفعل بل جوده ولو سلم لم يكن غير لا احتياج
 العكاس ولو سلم كان التاغل ايضا فيكون الصفة غير الذات وطوبى
 ان الكلام الا اذ من فان التاغل بالعينية ينشئ كونه صفة حقيقية
 ويكفي ان يرد بالفعل ما به الفعل ويكون قوله كالقول تنظيم
 لا تمثيلا وقد عرفت ان الجواب التلخيص الاول بل انما ايضا قد
 هذا الكلام ففعله ولو سلم لم يكن غير اي ولو سلم ان المكنون نفس
 الفعل لم يكن الفعل غير المفعول لا احتياج العكاس عن المفعول
 قوله ولو سلم كان غير التاغل اي ولو سلم ان الفعل غير المفعول كان
 غير التاغل ايضا ان كانا غير المفعول وقوله فان التاغل بالعينية
 ينشئ كونه صفة حقيقية يعني ان ان كانا قال ان الفعل يغاير
 المفعول فله بطلان قوله كما قال ان المكنون هو عن المكنون
 وذلك لان الفعل لا يكون غير المفعول وان لم يكن الفعل
 صفة حقيقية فهذا الكلام من ان كان يكون الراماعا على التاغل

بالعينية ويجوز ان يكون هذا الكلام حقيقة لقول القائلين بان الكون
 حقيقة حقيقية وذلك لان ذكر التفريق بين المفعول ونفس الفعل يدل
 على التفريق بين الفعل والمفعول وهذا الفعل بالطريق الاول فيكون ذكر
 الاول كناية عن ان كان ابلغ من التفرع وقوله وبكم ان يواد با
 الفعل ما به الفعل فعلى هذا يكون لفظ الفعل حقيقة غير فنية في ما به
 الفعل كما ان لفظ الكون يكون حقيقة غير فنية في مبداء الكون
 وهو ما به الكون في جميع الايام ويجوز ان يكون لفظ الفعل مجازا
 فيما به الفعل وقوله جود التسليم الاول وهو ان يقال عدم القوة
 لا تكفيه لزوم من جانب وقوله بل التي ايضا وهو ان يقال لا امكن
 في كون الصفة الحادثة غير الفات مع ان الكلام في الفعل الذي هو
 حقيقة حادثة مستغنيا عن الصانع اذ لا احتياج اليه انما هو
 في الكون والابدا وهذا كلامه مقوله اذ لا احتياج اليه انما هو
 انما هو في الكون والابدا والخلق والمفروض ان يكون الشيء
 والابدا وفلقه هو غير ذلك الشيء ومن العلوم ان ما به الشيء
 يست جمعه بل ان يكون ذلك الشيء قدما مستغنيا في الكون
 والابدا والخلق الذي هو نفسه اقدم منه القدم اقا
 لقول خالفه اذوم منه واسبق اذ العالم حادث واما اصطلاح
 بان يلاحظ لزوم قدم العالم ايضا فالحق ان قدمه واول به لانه
 قديم بدون الكون هذا كلامه مقوله اما لقول القدم في الحكمة
 اللغة حاوية عليه زمان طويل لقوله ان كان موجودا القديم وقوله

لانه قديم بدون الكون فيكون ان يكون الواجب له قدما بدون
 الكون لا يتقدم كونه اقول قدما واول به وانما يستلزم ان يكون
 الكون قدما بنفسه بكم المفروض من ان الكون غير المكون فيكون
 حكما تبادلة كما ان الابدان التي موجود بذاته فيلزم ان يكون كل واحد
 منهما قدما بذاته نعم كون الكون غير المكون محال في نفس الامر
 بكم الى ان يثبت ان حاله فيكون عينه لزم ان يكون الكون
 موجودا قدما بذاته هذا خلق قال ان ارج بكم ينبغي للعقل ان
 هذا التوفيق على المحل والحق انما يتبين بانهم يسوع ودهم
 هذا على ما يبيح بالعقل وقوله ليس امر اعتقادا بل بالاعتقاد
 وانما يتولد الكون نفس الكون بكم الواو لانهم قد نفذوا
 صفة حقيقة فيه مع ما فيه من سواد الارب ولا الكون بجدة
 عند جدة الكون بفتح الواو ولا يتبع كل واحد منهما الآخر
 فكلما نفس خلاف الكون بكم الواو فانه قديم يتفكر في الازل من
 الكون وقوله لازمة الغلاصة انما فانهم وقالوا علمه بفتح عينه
 فلهذا قالوا انهم موجودات ولبيل على كونه صانعا
 قادرا مختارا وذلك بحكم العزوة فمن توهم توقف هذا الدليل
 على بطلان قول الحكماء ان هذا النظام اوفق الوجه الحكمة والكلام
 فلهذا سببه الكمال اوجه المبدأ الكامل فقد خلق عليه الموريات
 ثم قد نبأ قسما من الاربطة هذا كلامه فلهذا علم ابطال قول
 الحكماء انما كانت الحكماء الكلمات باسرها قابلة للوجود على وجهي الخلق

الا ان نكل الوجه احسن واكمل نظام الكل من حيث كنهه وهذا
 النظام انما هو هذا وفق العالم على هذه النظام انما هو هذا
 يستلزم الجهد في الاكسية وقوله قد فتن عليه الفروقات لا تزداد
 في ان وجود العالم على الوجه الا فوق يدل دلالة ضرورية على كونه
 قد قادرا على ان لا يتاثر فعل وان لم يتاثر لم يفعل وهذا المعنى
 فانه كما يتناول الحتمية والتبني والواجب ايضا فان الحكماء قالوا
 ان مقدمة الشرطية الاولى واجب الصديق ومقدمة الشرطية الثانية
 منسبة الصديق وكلتا الشرطيتين صادقتان في صحة الله تعالى سبحانه
 وتعالى كذا في نزول المواقف وانما يكون وجود العالم على الوجه الاول
 ولما على كونه قد قادرا على ان لا يفعل وان لا يفعل قد عويك
 الضرورة فيه مقبول فان دعوى الضرورة فيها من فعل الشرع في
 لا يقبله اهل المتأخر كما مقصود ان وجوه انما يتاثر المعنى الثاني
 الذي هو الاصل فلا بد من دليل يدل على كونه قد قادرا على ان
 يفي ان لا يفعل وان لا يفعل وقوله نعم يتاثر بها في حال
 الواسطة التي يحتمل ان يهدر عن الباري في طريق الاجابة وكما
 قد تمثلا يهدر عنه الكوادر بحسب اداة التخلخلة على الوجه
 الا وفق الاصل في فعل هذا الا يلزم ان يكون الباري في فاعلا متاثر
 بل الفاعل المتاثر هو ذلك الوسيط القديم بهذا وانت جدير بان يكون
 حاسدا في الله في بطلان اصل الوسيط المتاثر واذا بطل هذا الاصل
 فلو كان الباري في حوجبا يلزم قدم العالم او يلزم التسلسل في الزوط

المتعاقبة او المتعاقبة على ما صنفه يعنى الاكساف انما
 يشير الى ان الرؤية مصدر المبتدئ للمفعول لان الاكساف في صفة المبتدئ
 مصدر صفة المبتدئ للفاعل صفة المبتدئ هذا الكلام ففعله مصدر
 المبتدئ للمفعول فعلى هذا يكون رؤية الله تعالى هو معنى كونه متبنا ولو
 كانت الرؤية مصدر من المبتدئ للفاعل معناه ان المفعول كما هو النظام
 كان تفسيرا بالاكساف وتفسيره باللازم وعلى التقديرين في ان التاثر
 هو رؤية الله تعالى بحسب البصر وهو ان يتكلم بعبارة لكن في العلم
 بسلطة البصر وان يحصل للبعد بالنسبة اليه نعم هذا الى انه البصر غير انما
 الرؤية على ما سبق تفصيله ان شاء الله تعالى يعنى ان العقل
 اذا فاض ونفسه الى هذا هو الاحكام الذهن وليس لكل السرا اذ فاض
 قابل به هذا الكلام يعنى ان مقصودا هي انما هو ان يحكم العقل كونه
 رؤية الله تعالى هو اذ لا نفس الامر وليس مقصود به هو ان العقل
 اذا فاض ونفسه لم يحكم باعتنا به فان هذا المقصود ليس كل التاثر
 مع انه متفق من جميع المنفقات النظرية كجسدية الواجب نعم في ذلك
 فانه يقال مثلا ان العقل اذا فاض ونفسه لم يحكم باعتنا به جسمية نعم
 عالم نعم برهان على ذلك الاعتناء مع ان اصل عدمه وكفى نقوله
 وبالله التوفيق انما هو ان العقل اذا فاض ونفسه
 لم يحكم باعتنا به رؤية نعم بل يحكم حكمه كذا عالم نعم برهان على اعتنا
 فتبين على وجه الاصل وهو كفى به انما كانت ضرورة
 انما توفى بالبرهان يد عليه انه ان اريد التوفى برؤية البصر

عنا

فصا دنة وان اريد باستقلال البصر فلا يقيد لانا تنزق بالبصر بين الاعلى
 والاقطع والتحقيق ان النوق بدخل من البصر لا يقتضي كون الخوق مبهما
 هذه الكلمة فتقوله بدع عليه ان يترك ان يقال ان قوله انا قاطعون
 بدوية الاعيان والاواهن انما دة الى ان الحكم بدوية الاعيان والواو اخر
 حكم بدو مع ان القسم قابل بدوية ايضا وان ما ذكره من شاذ هو
 الدليل كان لا يتنبه للاستدلال فالاعراض عليه بايراد المنع او كذا
 لا يجد كثر تنفع اذ لا داعي لشكك بنها يدوعليه ان التهمة المطلوبة
 وجوب الوجود بالغير القابلة بل الامور العاقبة كالكاسية والتعليق
 والمكودية وكوهما احد منسنة كنهتها فان قلت عليه الامور العاقبة
 بتلزم صحة بدوية الواجب ثم فلامرزة النقص باسما انما تقتضي صحة
 بدوية المعدومات مع السمتها قطعا قلت كوز ان يشترط بشي من
 خواص الوجود الحكم هذه الكلمة فتقوله بدع عليه ان والمكانة ان يقول
 ان التهمة القابلة في الجود يكونان بالاصالة وفي الوض يكونان بالتبع
 مكل منها يكونان في الجود عن وفي الوض كفي او علم بوجوده مع واحد
 مشترك من الجود والوض وكون نفس وجوب الوجود علته هي البدوية
 فتد لا يبر للعلل الا فيه الكا وهو صحة بدوية الواجب ثم واما قيد
 وجوب الوجود وسوكونه بالغير فهو اعتباري محض فلا يلزم علته لهية
 البدوية متعلق للبدوية كالا مكانا وكذا وقوله فلامرزة النقص
 بما يلة الا يواد بما تنفع للعلل اذ يلزم من كون الكاسية والمعلولية
 وكوهما متعلق للبدوية كون الواجب ثم ايضا متعلق للبدوية لانه

من افراد الكاسية والمعلولية وكوهما من الامور العامة المحر وحق
 ان كل واحدة منها متعلق للبدوية وقابل لها فكذا الواجب ثم واما
 قوله كوز ان يشترط بشي مما قد ارضى المذوق الحكم قد وقع بما يدرك من
 بعد من ان امتناع وجود البدوية تفقد شرطه او وجود مانع لا يمنع
 المطلوبة وذلك في شرح القاصدا ان الشرطية او الكاسية انما يتصور ككفا
 البدوية لا الهونا فذهب والامكان من عدم ضرورة الوجود
 وايضا لو علمت بالامكان لهية دوة الكعدم الحكم منها خلف وقب
 نظره الكلمة نقل عنها ان وجه النظر سدا انه كوز ان يشترط علته الا
 بشي مما قد ارضى كوجودها بشي البه انما وقد وفقت انما وجه
 اندفاعه ايضا مدمر ولا مدخل للعدم في العلنية لان ثمة صفة
 اثبات فلا يتحقق عدم ولا ما هو كسب منه كذا في شرح المواقف
 ويدوعليه انه لا يتبع الشرطية فلا يتم القيد هذه الكلمة فتقوله فلا
 يتم القيد وهو صحة بدوية ثم وانت جبر بان ان دة ما بالمراد
 بالعلية ما هو متعلق البدوية والقابل لا ولاضا في لزوم كونه و
 جودها وهذا مع ما ذكر في شرح المواقف ويؤيد ما ذكر في شرح المواقف
 ايضا ان المراد بعلية صحة البدوية حاكم ان لا يتعلق به البدوية لا ما يبر
 في الصحة واصحاب الصحة الى العلة بفتح متعلق البدوية ضروري ويعلم
 ايضا بالضرورة ان متعلق البدوية امر هو دلالة الكعدم لا يلزم
 بدوية قطعا انما كلمة فاقم والله الموفق الموفق ويؤيد
 امتناعا الى امتناع البدوية فان امتناع وجود البدوية تفقد شرطها

مكان

او وجوده خارج لا ينعى الصفة المطلقة بهذا الكلام وذكر لان الشرط
المانع من الامور الخارجة عن متعلق الرؤية ولا عبرة به فيل جاز ان يكون
الشرط او المانع غير خارج عن المتعلق فيكون الصفة او الامتناع لذاته لا
لامر خارج عنه وانت فيه بان هذا الاعتراض عند ربح فيما يذكر الشارع
من قوله كذا ان يكون متعلق الجسمية وما ينبعها من الاعراض الخارج
قال ان ربح قالوا احد المتدعي قد يعمل بالثبوتات ان يجوز ان يعمل
صحة الرؤية كخصه صيته كجودهم وخصه صيته العرفي وقوله فالعدي
علة للعدم اي فليكن الامكان او كذا دلت علة للصحة الرؤية
ثم لا يجوز ان يكون خصه صيته كجودهم الجسم اي جواب لقوله قالوا احد المتدعي
قد يعمل اي ويرد عليه ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الرؤية
ام مشترك في الواقع وهذا لا يدفع الاعتراض عن الطريق المذكور
ويستلزم استدراك النوعين لرؤية كجودهم والعرفي ولا يشترك الهمة
بينهما ولا يستلزم الاشتراك في العمل والاشتراك في العلة اذ يكفي ان
يقال اذا دأبنا زيد الابدوك منه لاهوتية وهي مشتركة بين الواجب
والحكمي هذا الكلام فقله لا يدفع الاعتراض الى لا يدفع الاعتراض بان
الواحد النوعي قد يعمل بالثبوتات وذلك اننا سلمنا انه لا يجوز ان يكون
متعلق الرؤية كخصه صيته كجودهم فقط او كخصه صيته العرفي فقط لكن
لا يجوز ان يكون متعلق الرؤية كخصه صيته كل واحد من كجودهم و
العرفي فلا يلزم من جواز رؤية جواز رؤية صيته تع وانت فيه بان
هذا لا يدركه راجع الى النظر الذي اوردته ان ربح بقوله وفيه نظر

كجواز ان يكون متعلق الرؤية كجسمية وما ينبعها اي واذا كان راجع
اليه ينبغي ان لا يذكر قبل ذكره وقوله اذ يكفي ان يقال ان فيه بحث فان
سلمنا اننا اذا دأبنا زيد الابدوك منه لاهوتية ما لم يكن لا يجوز ان يكون
هذا الابدوك متعلق كخصه صيته كجودهم في زيد فقط او كخصه صيته العرفي
فيه فقط غاية ما في الباب اننا لا ندرك من تلك كخصه صيته الالهوتية
ما هو هذا الصلة العقلية لا تنفيها من دليل فلاننا قال صاحب هذا
الوجه الاولي اننا نرى كل واحد من كجودهم والعرفي فلا يكون الرؤية
مختصة باحد من فقط ولا بالعرفي فقط لانهما الرؤية العامة مع
متعلق عام ايها غير كخصه صيته كجودهم والعرفي ومع ذلك لا بد
ان يكون ام احدهما وجوديا ووجوديا وذلك المتعلق العام هو كجودهم
له هوية ما كانا اذا دأبنا زيد الابدوك منه لاهوتية ما هو مشترك
بين الواجب وكجودهم والعرفي في ان يكون الواجب تع ايها هو
للهوتية وهذا الحكم انما ندرك هويته ما دأبنا مفهوم للهوتية
المطلقة ام اعتباري فكيف يتعلق به الرؤية بل المرئي كخصه صيته كجودهم
فعلل تلك كخصه صيته لاهوتية في متعلق الرؤية ثم اعلم ان هذا التبريل
منقوض بوجه الحكمة على ما لا يخفى بهذا الكلام فقله وادبان نوعي
الهوتية اي وهذا الذي هو حازن السيد في شرح المعارف وانت فيه
بان يكون راجع الى النظر ان ربح فلا ينبغي ان يذكر قبل ذكر هذا النظر
وذكر لان حاصل هذا النظر هو انه يجوز ان يكون متعلق الرؤية
هو كخصه صيته كجودهم الهوتية ما لا نفس منقوضه فان في العمل

الثانية كيف يكون متعلق الدونية وتلك خصوصية من حيثية واما
 يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية الجوهرية او الوصفية ثم انما
 مشتركة عن حيثية واما يتبعها بغيرها فلا يلزم كونه متعلقا للدونية و
 قوله منقوض نظرية الملوحة قال في شرح المقاصد واما النقض بغيرية
 الملوحة فقولنا لا نحتاج ان ضعف هذا الدليل حتى انتم من كلامه
 ويمكن ان يقال ان صحة الملوحة تنقضي بالاعراض فلا يكون مشتركة
 بين الجوهر والاعراض فلا تنقض نظرية الملوحة لعدم جواز الدليل فيها
 ويمكن ان يقال ايضا كانه تم جاز ان يكون مرتبطا بالقدرة الباقية لا في
 مكان ولا في جهة جاز ايضا ان يكون ملوكا بالقدرة اللازمة لا في مكان
 ولا في جهة ولا في مادة من الارض والخلوص وذلك بان خلق الله في
 جميع اعضاء المخلوق ادراكا للملوك لا يتوقف ولا اتصالا بصانع بين الارض
 والخلوص فلا تنقض نظرية الملوحة ايضا لعدم تخلف الحكم عن الدليل الذي
 حال ان كان طلبه في الما قال العلة ايجل ببعض احوال ايجادها
 لا يترافعا علم وحدانية وشريعته ودفع ذلك بان يحد من كل كلام الله
 بما يتبع عليه تم مع علم احوال المصلحة بدعة لطفاً والعلم با
 الحكم حكم يد عليه انه يعلم ان يقال ان تقدم العلول تقدم العلم و
 العلة قد يتبع عدمه ولا تترافعا كجس الوقوع لا الا مكان
 هذا الكلام وانما ان التركيب المذكور لا يلزم في اللغة بل الصواب هو
 ان يقال ان تقدم العلم تقدم العلول ويؤيد ما ذكره في شرح الما
 انه اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فاما ان يقع الشرط

فيكون

فيكون هو ايضا ممكنا والافلا من التعليل وايراد الشرط والشرط
 مشترك في ذاته بل وجود الشرط وعدمه لا يقال في ذاته التعليل اربط العلم
 بالعدم مع السكون عن ربط الوجود بالوجود لاننا نقول ان التبادر في
 في مثل قولنا ان فربنخ فربنخ هو الربط في جانب الوجود والعدم لا
 في جانب الوجود مع قطع النظر عن جانب العدم وعدم التبادر بين الجهل
 المطلوب وهذا ان المتعلق بالكم ممكن وقد اعترض عليه بوجه
 من ان الدونية مجاز عن العلم القوي واجب بان النظر المفضل بالي
 نقض في الدونية فلا يترك بالافلا مع ان طلب العلم القوي كماله
 مخاطبه وبنا فيه غير معتد كذا في شرح المعانيف ويد عليه ان الما
 هو العلم بغيرية الما كماله لا يقتضي الا العلم بغيرية كماله
 من ورا ايجاد هذا الكلام فقصه مجاز عن العلم القوي في نفسه
 ادخا الى ايجل عاكبي علم فربنا وقوله بان النظر المفضل بالي
 نقض في الدونية اي لو كان الدونية المطلوبة في ادخا عن العلم كماله
 المترتب عليه في قوله انظر اليك في ايضا والنظر وان استعمل في العلم
 الا ان استعماله فيه موصول بالمتبعه فالف لفظه قطعا كذا في شرح
 المواقف وقوله في خطاب لا يقتضي الا العلم بغيرية فلما تم الا ان هذا
 العلم ينبغي ان يكون متوجها الى خصوصية ذاته تم لا لا الخطاب لا يتصور
 الا بالنسبة الى مخاطب محال ولا يمكن ان هذا العلم علم فربنا مخلوق
 بقدره فاقبل سعاد موسى وم الدونية تم لو قال ايجل عاكبي علم
 ضروريا في طلبه ليجعل العلم القوي به تم وهذا غير معتد مع ان

فيه ترك ادب خلاف ما اذا اجاله اجمع رايها كل فان الرواية لم يحصل بعد
فيمكن طلبه معقد لا وليس في ذلك ترك ادب وهذا الذي ذكرناه ظاهر
للعقل المتصف ان كانوا متوهمين انهم روي ان موسى وعمر
اخيرا وسبعين رجلا من بني اسرائيل للاعتذار عن عبث العجل وهم الذين
طلبوا الرواية وقالوا انهم قد روي في ذلك العبد في فعلهم انهم ارادوا
وكفوا من بعد ما آمنوا فلا السك ان احلوا هذه الكلمة ففعله فلا السك
ان فلا تدوز انهم كانوا فلا كسر تدوير انهم بان يقولوا انهم ان
كانوا متوهمين انهم لان التدوير انما كسر اذا كانا في كثرهم تدوير
لا تدوير فيهم على ما وقت ويحكم ان يقال ان تدوير انهم
للمتفصل لا لا طراد التدوير بيان الاتصال وذلك لان قوم موسى
هم كانوا اخرين اعدائهم المتوهمين والاول هم الكافرون
وذكر في تفسير القاسمي انهم كانوا استاية ما يحيى مع عبادة العجل منهم الا ان
عند القائلين كلامه في اصل كلامه هو ان قوم موسى ان كانوا
متوهمين وهم التوراة الاولى كما هم قول موسى وعمر وان كانوا كفارا
وهم التوراة الثانية لم يصدقوا وانما ذكرها في قوله الكفر من ان تدوير
سبعين رجلا من بني اسرائيل اعراضا عن الكفر وذكر في شرح الموقر
الا موسى وعمر لو كانا مصداقا بينهم كفارة في قوم ان يقولوا هذا
ممتنع بل كان يجب عليهم ان يدعوا ان يكونهم عن طلبه بالابلية
بجمال الله تعالى كما ذكرهم وقال انهم قوم كثر يملكون عند قولهم اجعل
لنا آياتا كما لهم الله وان لم يكن مصداقا بينهم بل كان القوم كافرين

منكر من صدقه لم يصدقوا ايضا في الجواب بل ان اخبار عن الله
لان الكثرة الكثيرة لم يكونوا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب بل
الحاضر من انهم السبعون المتأرون فكيف يقبلون مجرد اخبار
مع الكثرة من عوادة الباطنة قاله ان ادع اما الكتاب انهم فان النظر
في الآية الكريمة فموصول بكلمة الى فينبغي ان يكون معنى الرواية معك
الرواية في القوم وهو الخط وقوله كما تدور التوراة البديرة
المتفرد في نسبة الرواية بالرواية في الحال لا تنسب للمؤمن بالرواية في اجماعه و
على الكان والجواب من هذا الا انه لا يمكن ان يقولوا انهم
تزعوا انما هو في هذا النوع من الرواية لا في الرواية المتألفة له باكتفائه
المستأمة عندهم بالرواية والاك في العام وعندنا بالعلم القوي كذا
في شرح المتألف من هذا الكلام ففعله في هذا النوع من الرواية وهو الرواية
المشروطة بكونه في مكان وجهه ومما يلبه وانما ان الحالة المتألفة
عندنا في السنة بالرواية والاك في العام ليست مخالفة لذلك النوع
باكتفائه لكنهم كانوا ابتدؤوا ان ذلك النوع حاصل بحاسة البصر بان
لا يكون في مكان وجهه ومما يلبه اصلان ان يكون على الرواية احد
جسديا وهو الكفر لا ينافي ان يكون متعلق الرواية غير جسدي وهو
البيادى تعالى ان يكون على العلم القوي او اجساميا وهو العجب
عندنا وعند العقلة ايضا لا ينافي ان يكون متعلق العلم القوي
غير جسدي وهو البيادى تعالى ان يكون المادرا ان هو الرواية
مطلقا او بعد تسليم كون الادراك من الرواية مطلقا يعني ان لا ينفك

اطلاق ذلك بل هو مقيد بكونه على وجه الاحتاطة بحوائج الرئي حال ادراك
 افعلى من الروية ونفي الاصل لا يتلزم نفي الاعم وقوله لا دلالة فيه
 على عدم الاوقات فيجوز على نفي الروية في الدنيا بجماع الادلة
 كالحديث لا يدرى يدرك عليه ان عدم عدم الحضور لا يستلزم على معدوم
 كل نقصا عن عدم كذا ان الاصوات والروايج لا تندرج مع امكان رؤيتها
 كقولنا معدومة بسماء النفس وانما الامتناع الشرح لا يمنع التمدد
 بالنفي اذ قد ورد التمدد بنفي الشك في الثاني والاول في القرآن مع امتناع
 في صحة نفي هذا الكلام وهرما اجابات الاول ان عدم ادراك الاستدلال
 هو الانزام على المعسلة وليس مداه تحقيق الاستدلال على جواز
 الروية وبيان ذلك ان المعسلة لا تستلزم بفتح الآية على عدم جواز
 الروية قال ذلك الاستدلال في جوابهم ان الآية لا تدل على عدم جواز
 هذا التمدد من العارضة لكن نفي الالزام عليهم غاية ما في الباب
 ان الاستدلال واستدلالهم استدلالاتها كانتا حارضا فحقا كقول
 ساقط الاستدلال لا يفرق لان غرضنا رد استدلالهم بالآية وقد
 حصل هذا الغرض وغرضنا تحقيق عدم جواز الروية ولم يحصل هذا
 الغرض كما عرفت حيث الثاني ان معنى كلام ذلك الاستدلال على الوقوف
 واللغة فان اصل الوقوف واللغة اذا ارادوا مع شيء من انسان
 او في سر او بلسان او قلام او جارية او كذا ذلك كانوا يقولون ان هذا
 الشيء حال لا يدركه الابصار او يقولون انه حال لا يدركه البصير مع انه
 حال لا يدركه الابصار وبيد البصير في هذا القول منهم بدلي على امكان

روية ذلك الشيء عارضا بل هو وقوعا ايضا لكنهم انما ذكره احد القول
 لكان عدم ذلك الشيء وزيادة الترغيب فيه بخلاف الاصوات والروايج
 وكذا ما نأبست مما يدركه الابصار عارضا فلا كسر مدحيا بعدم ادراك
 الابصار ما وبعدم رؤيتهما نعم اذا ارادوا عدم الاصوات بقولهم
 لم يسمعوا اذن واذ لا ارادوا عدم الروايج بقولهم لم يسمعوا اذن
 ثم ما قيل في شأنه لا تدركه الابصار نعم انه يقع حكمه بكم ادراكه بالابصار
 كما في هذا البصر انا وود التمدد بذلك النفي غاية التمدد والتفصيل والخبر
 بحجاب الكبرياء البحت الثالث انما اذا علمنا ان نفي الروية في مقام المدح
 على امكان الروية ولم نقل ان نفي كل شيء في مقام المدح يدل على امكان
 ذلك الشيء في بدو علينا النقص بنفي الشك او بنفي انما في الاول مقام
 المدح مع ان امكان النفي في صفة النقص بفتح الالف هو
 واما في النفي فيما نحن بهدوه ايضا فنصا بل هو كماله ولفظ واقعة
 اللام اذ رقتاه ويقع ناعن التوحيات قال الناصح ومثرا وان وصرح
 التعقبات ان الالفاظ الدارزة في سوال الروية ان كقولهم نعم
 وقال الذين لا يدعون لها لا تدل علينا الملائكة او تدعي
 ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عند اكبر الاول كانت الروية
 ممكنة لا كان طالبا عابثا او مجاهذا لفظ لك مستكبر الى رافعا نفي
 الى صفة لا يلبس بما بل كان نارا لا حنة له طلب ما يد الجواهر و
 فعله يشهد وعنادهم ولهذا استغفم نزل الملائكة مع امكانه
 بلا خلاف كذا في شرح الكواشف وقوله وهذا الى عدم من موسى

منه باحسان الروية في الدنيا ولهذا لا يمكن الروية في الدنيا
 حال الله والسموات خالق لا فعل العباد بل ان افعال العباد واقعة
 بعد رتبة الله ليس بقدرتهم بل بتأثيره في اهل السموات وتبع اجور عبادته
 بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذ لم يكن هناك مانع او حجب
 فعله القدر ومقتضى القدرته واختياره فكل من فعل العبد مخلوقا
 لم يتبع ايداعا واحدا ومكسبا للعبد وان اراد مكسبه اياه معا ونه
 قدرته وادارته من غير ان يكون هناك منة تأنيبه وحد خلقه وجوده
 سوى كونه محلا وهو مذهب الشيخ الاسلام كذا في شرح المواقف
 وسبب بعض ما يناسب هذا العام ان الله تعالى **لما كان علما**
بما يفتقروا له واما الكسب فيكفيه القدر والعلم بجملة والاصل
 انه فرق بين الخلق والكسب فان الاول اعادة الوجود بخلاف الثاني
 فيكفيه العلم الا قال بهذا الكلام مقصده فان الاول اعادة الوجود
 بخلاف الثاني يعني ان كل واحد من خلق الفعل الاختيارية وكسبه
 كالشيء الى الشيء مثلا كان مسبوقا بالقدر الخفي المدفون في القدر
 الخفي المتعلق بكل الفعل كما ان الكسب فيكفيه القدر الخفي الاجال الموقر
 على التهور الخفي الاجال لان كل الكسب ليس موجودا في الفعل
 بل كان محلا له باختياره في هذا القدر من القصد والتصور يمكن في
 الحقيقة بالاختيار بخلاف الخلق فانه اعادة الوجود بالقدر الخفي
 المدفون على التهور الخفي ولا يمكن ان اجزاء ذلك الكل امور ممكنة
 لاحكام ممكنة كل واحدة منها مسبقة بقصد خفي مسبوق

تصور

بتصور الخفي ولا يمكن ايضا ان اعادة الوجود بتلك الحركات المتكررة بالانفصال
 الا ان العلم ان كل القدرة الكاملة وهذا الله القدر الخفي في كل
 لان ان اعادة الوجود بتلك الحركات المتكررة لا يكفيه القصد والاحكام
 والقصد الاجال بل يكفيه القصد والاحكام والقصد الاجال لا بد من ذلك
 من دليل فان من اراد ان يخلق شيئا من المانع انما يتصوره على الحركات
 بالاستعداد فان العلم بالاحكام بالاستعداد او العمل بكيفية العلم الاجال واما
 الصانع فانه لا يتصور بالاحكام بالاستعداد بل كما هو المتصور بان كل حادث
 فهو مسبوق بقصد خفي مترتب على تصور خفي واما كون هذا القصد
 انزل او غير ذلك فقد اختلف اصحابنا فيه **كما في قوله** بل لو قيل عزاء
 في حال البعث لم يعلم مع ان العلم بالعلم بعد التوبة والنفقات فخلق
 الحصول وبه يندفع ما يقال من ان لا يتصوره او ان لا بد من
 هذا الكلام فقولهم لم يعلم بل لو قيل عزاء وعز تنافي بين
 لا يتصور على الجواب اصلا بل يعلم بالقدرة الواجدة انه لا يتصور على
 العلم بتلك الاجزاء تفصيلا ولا علم العلم بحركات الكسب في القصد
 التفصيل والتصور التفصيل والكار في ذلك محابذة لا يلتفت اليها
قوله ان علمكم على ان الله قادر على ان يجعل هذا القدر على القصد
 ليس بخلق الخلق به ثم يحل الاختلاف بمعرفة العام على الاستواء
 الا في الحصول بعلم مثل السبر بالنسبة الى الخلق فلا يتم القصور واما
 الحصول فهو عامة وحقا وبكلمة هذا في القصد اقل من تلكا هذا الكلام
 فقولهم ينبغي ان يجعل هذا القدر مع العلم ان لفظ علم حقيقته

يليه

او عينة فيما سئل بالحدود كما ان نطق العرب او القيام او القعود
او كذا في حقيقة لغوية او عينية فيما سئل بالحدود بل الواقع
هو ان هذه الالفاظ اذا كانت لا يتبادر بها الى احد من الناس
بالحدود واما الكيفية النسبية الذي هو مع الوجود فلهذا خلاف الظاهر البتة
ثم متعلق بالخلق هو هذا التبادر وراعيه كما جعل بالحدود فلا حاجة
الى جعل الحدود بحد ذاته اعني مع القول كما تقدم ثم ان الالفاظ قد
تفيد الوجود مثل الالفاظ في قوله في خلقي والذين يحيون عن
احد ما ان الالفاظ في امر تفيد الوجود ومثل الالفاظ في قولهم
انفعا اهل الكفا فان الالفاظ الالفاظ تفيد الوجود كما ان الالفاظ
قد تفيد الوجود كذا الذي يات في قوله وراعيه اذا ثبت هذا الذي ذكرنا
فلم يكن انه لا فرق بين الالفاظ والحدود في انها قد تفيد الوجود
الوجود واما جعل الالفاظ الحدود بطريق الوجه واما الالفاظ
بطريق الجواز فتكمم معنى بل الكفا ان كل واحد منهما يفيد معنى الاستغناء
بطريق الوجه على ما علم في اصول الفقه وقوله فلا يتم المقصود وهو
انه في خالف جميع مولات العبد فلو لم يكن الالفاظ على الاستغناء
لصار الكفا ان الله تعالى خلق بعض مولاتكم فلا يثبت ان يكون مثل
الاستغناء بالنسبة الى النسيان فلو لم يكن وقبل ان يخلقوا الا احصاء
فيكون الكفا والله خلقكم واحصاءكم فلو لم يكن ان الكفا هذا
يكون الكفا ان الله تعالى خلق حادة الاصنام وهو رتبها ولا يملك
ان حوت الاصنام من قبيل الافعال الالفاظية للعبادة بل بطريق

التوليد

التوليد قال ان ربح ولقد هو من هذه السكينة الى ان الحداد
بالقول والاعمال واحد وهو الذي جعل بالحدود وقوله بدلالة العقل يعني
ان الخلق هو هذا العقل فلا يثبت ان يكون قطعا في الباطن بخلاف
ما اذا كان الخلق هو العقل على ما بين في اصول الفقه **قوله** الحق
يخلق كذا لا يخلق وقد يوجهه بكل على خلقه اي انه كونه خلاف الظاهر
منه الكلام والمعنى الظاهر ان يقال ان من لا يوجد منه حقيقة الخلق
لا يملك من وجوده حقيقة الخلق وقد نزل الفعلان منزلة اللازم
كما في قوله تعالى قل من يستوي الا على الذين يعلمون والذين لا يعلمون
والحق لا يستوي من وجد له حقيقة العلم ومن لا يوجد من حيث علم ما
ان ربح في المطلق **قوله** واما المقصود لا يثبتون ذلك وينفون
كون الخلق مناطا للاستحقاق العبادي ووروده الآية الى بقية ذلك
التمام هذا الكلام فقولهم وورود الآية عطف على قوله كون الخلق
والمراد بالآية الى بقية من قوله تعالى الحق كذا لا يخلق ان وينفون
وروده هذه الآية في مقام كون الخلق مناطا للاستحقاق العبادي بكون
قوله تعالى العبدون ما ننقضون والله خلقكم وما ننقضون بدل على ان خلق
العمل اي مناطا للاستحقاق العبادي **قوله** لم يطل فاعادة المكلف
وهو ان المكلف به امر فحينئذ ان يثبت هذا الكلام ومن ما يجي من قوله
لا يكلف العبد ما يستلزمه والاصل ان مكلفه لا يطاق غيره جاز
عند المعقولة وغيره واقع عندنا فلو كان جميع افعال العبادي خلقه
لم يثبت ان يكون مكلف العبادي وما تعالىه مكلفا بما لا يطاق لان

قوله الحق يخلق اي الذي يصدر من حقيقة الخلق
ليس كذا لا يصدر من ذلك فشيء من القول
وهذا القول من الاستحقاق العبادي دلالة على ان مناط
الخلق فلا وجه لما يقال من ان المراد
بما هو

الفروض ان الكل يخلق الله تعالى وتكليفه لا يطاق باطل كذا عرفت
 ونرم ان يكون تكليف العباد انما يطاق قاعدة المدح والندم
 والنواب والعقاب ومن كونه العباد مدح ومحام ومنه وجوب
 ومناهي ومقاييس في افعالهم اخيارية مع ان الكل يخلق الله تعالى
قوله والمدح والندم والنواب والعقاب قد يقال يجوز ان
 يمدح ويندم باعتبار الخلية كالمدح بالخير والندم بالقيح وايضا
 بالنواب والعقاب فعل الله تعالى وتوفيق لم يعبأ به فالحق صفة فلا
 يستل عن كونه كذا لا يستل عن كونه خلق الله تعالى عقابا
 انما هذا الكلام مفعول به كذا ان يمدح او يندم ان المدح والندم با
 اعتبار الخلية لا باعتبار الخلق عليه فحينئذ فيها التامير والاباء
 لا استقلال وذلك كما يمدح الشيخ ويندم بكنته وتوبه وسلامته عن
 الاثم وعدم سلامته عنها فان ذلك باعتبار اتمه على الاطلاق فيها
 كذا في شرح الكواشف وقوله فلا يستل عن كونه كذا لا يطاق
 لم يخلق الله تعالى الاخرة في عقاب من النار ولم يخلق ابتداء اولم لم يخلق
 ابتداء اولم لم يخلق ابتداء عقاب حاسة الا فكذا بهما لا يطاق ان يقال
 لم اثاب عقاب افعال خفية وعقاب عقاب افعال افعول ولم لم
 بفعلها ابتداء اولم يعكس فيها كذا في شرح الكواشف انما ال
 السكون ان فعله لا يمكن ان الله تعالى اوجبه عادته فيها اذا اراد شيئا
 على ان يقول له كذا فيكون هذا الكلام مفعول به ان يقول متعلق
 بقوله اول قال الله تعالى انما قولنا اذا اذناه وهو سبحانه اذننا ان

قوله

يقول

يقول له كذا فيكون ذهب الشيخ ابو منصور الى ان هذا جازع عن
 الابداد والمراد التمثيل لا حقيقة القول وذهب في الاسلام الى ان
 حقيقة الكلام مرادة بان اولى الله تعالى سنته في كونه الاشياء
 ان يكونا بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام النفس المنزه عن الحروف
 والاصوات كذا في التوضيح وذكر في التلويح والمفح ان يقول له
 احدت فحدث عقب هذا القول لكن المراد هو الكلام الازل ولا
 الكلام المنفصل لانه حادث مما جرت به العادة في خطاب او فيتمثل حال
 بعض الافاضل ان قال لا يبعد ولا يجوز بذلك لا يقال ان يكون الم
 عليه ان يوقوعه **قوله** وهو عبارة عن الفعل ويؤيد قولنا
 فقها عن سبع سموات في من الصفات الفعلية وفي شرح الك
 ان قضا الله تعالى عند الاشياء هو ارادة الازلية المتعلقة بالانها
 على ما به عليه فيما لا يذلل فمدح الصفات الذاتية كمن التفسير به
 ههنا يؤيد ان التكرار هذا الكلام مفعول به ويؤيد قوله تعالى انما يقال
 قضا ما ان صنعته وقدره ومنه قوله تعالى سبع سموات في
 يوم واحد ومنه التقاض والقدر كذا في التلويح فاعلم هذا بكلامه
 الله وقضيته ونفذه عبارة عن معنى واحد مثل قوله يا رادته
 ومشيته والقصور في احتمال ذلك هو التفسير في العبادات وهو
 مما يحسنات الكلام ولكن ان تقول الم ارادة الازلية هو القدر
 الازل المتعلق بالانها على ما به عليه فيما لا يمكن ان يكون هو
 الصفات اللاحقة في الصفات الحقيقية ويؤيد هذا الاحتمال

قف

ان الغضا يبيح لكم فقال قضى اليكم على ما ذكر في الصحاح وفي
 نسخ المواقف ايضا فقلنا ان الغرض الاول بتزكية حكم من الاحكام بحكم
 صفة الاداء على ما لا يخفى وقوله يؤول الى الكوار الى الابد والزيادة الكوار
 فان اصل الكوار قد حصل بقوله ومنه قال ان ذلك لان الغضا بالكفر
 كونه من صفات الله تعالى قد كثر ومنه روي بكفر غير فقد اختلفت النسخ
 فيه والاصل انه لا يكفر بالغضا بكفر غيره ان كان لا يكف الكفر ولا يحسن
 ولكن يثبت ان لا يلبس الله تعالى على الايمان حتى ينتقم منه علم وهداه كذا
 في التاويل الثانية **وهو** الغضا انما يكف بالغضا فيل عليه لا موقلة
 بصفة من صفات الله تعالى بل اراد هو الغضا بمتحقق بكن الصفات
وهو المتحقق فالصواب ان يحاب بان الغضا بالكفر لا من حيث ذاته
 بل من حيث هو متحقق ليس كغيره وانما فيه من صفات الغضا بغيره
 الله تعالى يربط صفة من صفاته ايضا لا ستر في صفة ثم ان الغضا
 بما يستلزم الغضا بالمتعلق من حيث هو متحقق لا من حيث ذاته
 ولا من سائر الجسديات كما يستلزم به سلامة الغرض وما كان الغرض
 الاول هو الاصل والثاني اختار في هذا الطريق في
 الجواب فليست كل صفة بل من حيث هو متحقق ليس كغيره في شرح
 المواقف ان تلك نسبة الى الله تعالى باعتبار رعا عليه له وايضا آيات
 ونسبة الى العبد باعتبار رعا عليه له وانما فيه به وانما كذا الكفر با
 اعتبار النسبة الثانية دون الاولى والغرض به انما هو باعتبار
 النسبة الاولى دون الثانية وليس يلزم من وجوب الغضا بشي

باعتبار النسبة الاولى دون الثانية وليس يلزم من وجوب الغضا بشي
 باعتبار رعا عليه من فاعله وجوب الغضا بغيره باعتبار رعا عليه
 وقوله صفة ليس آية اذ لو صح ذلك لوجب الغضا بغيره بالانبياء و
 باطل وقوله تعالى لا تسترنا في صفة لاننا اعلم في صفة ذلك لكنه لا يفيد في الجواب
 عن السؤال انه كذا وهذا هو ما ادعى من قال لا موقلة للغضا بصفة من
 من صفات الله تعالى وذلك لان حاصل السؤال هو ان يقال لو كان الكفر
 يغضا الله تعالى لوجب الغضا به لان الغضا بغيره الذي هو صفة
 من صفات الاعتبارية واجب اجماعا فيلزم ان يكون الغضا بها
 كغيره اجماعا ايضا لانه لا يتم بصفة الغضا وجوب لا وجوب
 رعا الله تعالى يستلزم وجوب رعا الله تعالى بالضرورة بكن الغضا
 بالكفر اجماعا وما كان حاصل السؤال هكذا لم يفد الجواب بان يقال
 الغضا انما يجب بالغضا دون المتعلق فان قوله انما يجب بالغضا
 مسلم عندنا بل ايضا مع انه كان مندرجا في السؤال فلا يفيد اراد
 في الجواب وانما قوله دون المتعلق فهو محل التنازع فلا يفيد ايضا
 ذلك لان اليتل كان يقول كان لم الكفر للغضا المتعلق لزم وجوب
 الغضا بالكفر ثم يقال ان الكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار رعا عليه لم
 الى آية ما ذكرناه آنفا وحاصله ان الكفر نظر الى ذاته لا يكم عليه
 انه جميعا اوصى عندنا وانما يكم عليه باجماعا باعتبار رعا عليه
 عنه فاذا نسب الكفر الى الاداء الله تعالى باعتبار رعا عليه آيات كان يؤول
 الاعتبار وهو هنا واذا نسب الى العبد كان بهذا الاثر انما كان

على الثاني بقدرته العبد وتأثير ما وما ذكرنا كلمة من التفسير المذكور
في شرح الطائفة العاقبة وقد له فقه العباد بالذكور والاعلام ارادوا بالاعلام
جميع الخبيثات كما ارادوا في آتم نعمة الانسان فيكون في قبيل ذكر الخبيثات
العام **له** عام بكنية الخ فقهه فيه نظرا ذكره وهو قوله العباد و
العقاب يفرق له فيهما بعد فالصحة على سأل عن كبتها الظاهر ان مراد
المراد من ههنا بعد الامام على الجبرنة فانهم كما قد ايدوا فتدرك الكيفية في الحجة
المعتمدة لا بالفعل قبل ورود الشرح على ما ذكره في شرحه المواقف في بيان التوفيق
الاسلامية ثم كانا يتولدون بالاجوب العقل على العباد وبالسؤال
العقاب والعقاب قبل ورود الشرح بعد ورود الشرح بالظن الاول
وقوله كما ان يكون داعيا اي يقع ان التكليف يكون داعيا للعبد
اي اختيار الفعل فيخلق الله الفعل بغيره عادة باعتبار ذلك الاختيار
الغريب على الداعي بغير الفعل طاعة او معصية وبغير علامة للعقاب
والعقاب لا سيما بعد الاستحقاق في هذا الحافوظ في شرحه المواقف وانما في شرحه
بان الاشياء هو ان قدرته العبد لا دخل لها في وجوب افعالها سوى كونها
محملة لتلك الافعال فيرد عليها على مذهب الاشئلي ايضا الا انه قد يعدم
في هذه السكينة لان وجوب العذرة وخرجه عن السواء عند هذا
قاله ان هذا المذهب هو المسمى بالحكمة المتوسطة وسيحاسبه الله لهذا
الكلام ان شاء الله تعالى قال ان ربه والنصوص القطعية سبي ما زعمت
الجبرنة في انه لا فعل للعبد اصلا **له** فان قيل بعد ان مقتوله بالنسبة
الكل على الظاهر ان هذا ينبغي ان يكون بالنسبة الى الموجودات

فقط

فقط ويبدى قوله الله تعالى في ما وبما قبله في ان العباد والعقاب
لا يتصوران الا بالنسبة الى الموجودات ففقط لا ولي ان يقال ان مورد هذا
السؤال هو قوله وللعباد افعال اختيارية الخ وان كان سوال من طرف الجبرنة و
مورد السؤال السابق هو قوله والله فان لا افعال العباد الى قوله وتعين وان
كان من الامن طرف المعصية ولا كان مورد السؤال انما ومورده فبابه من مورد
السؤال الاول اعاد ان يرجع هذا السؤال مع جوابه اما في المطالبين بزيادة قوة
في دفع سوال كل واحد من الخصمان هذا وكذا ان يقول من الاول الاول هو
الارادة وحدها ومن السؤال انما هو مجموع الارادة والعلم **له** في جوابه
بما زعمه قوله والاباذا انقلاب علمه جبرلا الخ قال في شرحه المواقف ان ما علم
الله عدمه من افعال العباد فهو متحقق الصدور عن العبد والاباذا ذلك
والانقلاب جبرلا وما علم الله وجوده للافعال فهو واجب الصدور عن العبد
والاباذا ذلك لا محالة ولا يخرج عن الفعل العبد والله بطل الاختيار لا قدرته
على العاجب والمنع وقال ايضا ما اراد الله وجوده من افعال العبد وقع
قطعا ولما اراد عدمه من انما تيق قطعا فلا قدرة على شي منهما اصلا وقوله
بان الاعداء لا زينة بالارادة ويؤتى ما ذكره في شرحه المواقف انه اسناد
العدم الى حجة القادر واداته يقتضي حدوث عدم كما في الوجود فخير
ان لا يكون عدم الحادث ازينا انتهى كلامه ويحكم ان يجب ان يقال تعلق
الارادة بالعدم بما زعم عدم تعلق الارادة بالوجود وقربة الجواز هو
حكم العقل فان الارادة لا تعلق بالعدم اصلا بل التعلق بالعدم هو التعلق
بالوجود عدم التعلق بالوجود بل يقال ايضا ان تعلق الارادة با

بالوجود اذ اختار له مستند الى صفة الاداة كذا الكف عن تعلق الاداة
بالوجود اذ اختار له مستند الى صفة الاداة ايضا كذا تعلق الاداة بوجود
المتكبر فيمكن ان يكون وجودها دائما كونه مسبوقا بالقدرة والاختيار
واتما نفس الكف عن تعلق الاداة فان كان يكون اذ لم يتصل بغيره
كون الشيء مكفوقا عما يوجد فهو ايضا اذ لم يتم ان دوام العدم الا اذ لم
لكل حادث تابع لشيء الكف الا اذ لم يتبع لصفة الاداة ولا شك ان تابع
المتابع تابع فيكون العدم الا اذ لم لكل حادث لصفة الاداة وهذا معنى
كون الاعداد الاولية انما هي الاداة فلا بد ان يكون لها حادث كذا عرفت
وقوله لم يتبعه السائل الى ان يتبعه المتكبر من المذكور وان اذ كان
العلم ان يتبعه العلم ان ارادة الله تعالى لو لم يعلف بالوجود يجب ذلك بالوجود
انما تعلق بالعلم ان الكافر ولم يجب اجماله ولا علم ايضا ان ارادة الله تعالى
يتعلق بالوجود يجب ذلك بالوجود فانما يتعلق بكون الكافر مع انه لم يتبع
بل وجوده حال ان في العلم ويريد ان العبد يتعلل اي سدا من علم ان علمه
وارادته تابعان لاختيار العبد وارادته وبسبب تحقيقة **قوله** فاحصل
فيكون ان في قوله قد يتبع هذه المقدمة اعلم ان هذا المعنى حين علم عدم
التفريق بين مورد السؤل ومثاله فان مورد السؤل هو اختيار العبد
ومثاله السؤل هو علم الله تعالى وارادته في حصول السؤل هو ان علم الله
وارادته وان كانا تابعين لاختيار العبد فانها يستلزمان ان العبد
يتعلم باختياره البته فيكون فعل العبد واجبا وجوده لا تعا لاختيار
العبد او متصفا لانما لم يكن العبد ولا شك ان وجود الوجود او امتناعه

تكملة

يتا اختيار العبد محقق لاختياره لا خلاف له وكذا الامتناع لم يكن العبد
باختياره محقق لاختياره لا خلاف له نعم يتوجه ان يقال هذا الجواب لا يتناسب
مذهب الاشعري وبسبب تطابقه ان شاء الله تعالى **قوله** محقق لاختياره
فقد لم لانه لا يوجد شيئا الى ان العبد لا يوجد شيئا عند الاشعري بل لا
مدخل له في وجوده عند وقوله وهذا وجه متوسط اي هو متوسط بين الجبر
والخالص وهو مذهب الجبرية ومن التقديس الى العبد بالكلية وهو
مذهب المعتزلة وحاصل كلامه هو ان غير المتوسط لا يتا وهو القول
هنا اذا قصد به ان لا يكون فعل العبد كركة اجمالا وهو حاصل على
الوجهين مذهب الاشعري ومذهب الاشعري وقوله بكل من الطرفين الى بكل
واحد منهما على سبيل البدل لا على الاجتماع فان اجتماعهما في قطعا وقوله
بلا داع اذ لو تعلقت تلك الصفة بالعلم بلزم الاجاب وهو مناف لكون العبد
مختارا مع انه مختار عند الاستاد **قوله** وايضا مقتضى ان في قوله ايضا
ان كازلية تعلقات العلم او اداة كازلية نفس الاداة وقوله وقد يجب
اي يجب عن النقض المذكور ولا يخفى ان هذا الجواب ساقط فان حاصل
النقض هو ان يقال ان الله تعالى يعلم ويدبر انه يفعل او يتركه باختياره
فيكون فعله الاختياري واجبا او متصفا وهذا اختيارنا في جوابنا واما ان
تعلق العلم او الاداة فلم يتوقف لهما ان في بل فيكون نفس العلم او الاداة
فلا حالما لا يتصل اصله بالعلم او في صورة النقض وايضا لم يتوقف ان في
لكن تعلق العلم بسبب وجوده التعلق الاداة بل فيكون هنا استلزاما
كأقرب **قوله** هذا خلاص بعضه الاقوال في الكائن ان اراد ان مع وجود

ان القدرة العبد وادارته مدقلا وسببية ظاهريه في بعض افعاله مع قطع
النظم على ما هو الواقع فلا حاجة هنا الى التوضيح للدوران فان الدوران لا ينافي
ان يكون الخالق هو الله تعالى فليس لنا حاجة الى التفتيح من هذا المصنف بخلاف
البيانية الظاهرة فاننا نتاخي كعب الظاهر ان يكون الخالق هو الله تعالى
محتجا الى التفتيح من هذا المصنف الذي ذكر ان الله تعالى هو خالق كل شيء
وهو الذي جعل القدرة متعلقة بالفعل انما يحصل بتعلق الاداة بغيره ان
تعلق الاداة بهي سببا لان كمال الله تعالى حقيقة متعلقة بالفعل وهي
القدرة وحاصل التفتيح عن المصنف هو ان يقال ارادة العبد هل صفة
مكتسبة له ام لا انما يكون متعلقه بالاداة وهذا التعلق امر اعتباري
حاصل عن جانب ارادته فقط وليس هذا التعلق امر وجودي بل هو
مقتل الكلام اليهم نفس ما اراد ان كل موجود فهو مخلوق لله تعالى ثم اذا
تعلقت ارادة العبد لاداة لا بد من ان يكون له خلق الله تعالى بطريق جوي العادة
قدرة وفعله مما هو متعلقان لتعلق الاداة به على هذا لا يلزم ان يكون
العبد مجبور ابل كانت افعاله الاختيارية موقوفة الى تعلق ارادته بتلك
الافعال مما يترتب ان يكون له اختيار الى الداعي الذي اعتبره المصنف في طريق الآ
وقد في العطف ان كان حصول صفة الاداة في اختياره لم يكن اختياريا
ومع ذلك كان تعلق الاداة امر اختياريا وكان لهذا التعلق مدخل في الجاد
افعاله الاختيارية كذلك حصول صفة الاداة في العبد لم يكن اختياريا للعبد
ومع ذلك جاز ان يكون تعلق صفة الاداة امر اختياريا باها صلا لاداة
يكون لهذا التعلق مدخل في كسب فعاله الاختيارية وبذلك كماله ان الله تعالى خلق في

العبد

القدرة

العبد صفة الاداة سرها سرها حقيقة وسببا حقيقة حصول العبد وفعل
القدرة متعلقة عادية وشروطها انما في حصول تلك الافعال الالاهية حقيقة بل
انما هي حقيقة هو الله تعالى هذا هو التحقيق الذي ينبغي ان يكون حاد ولا يترتب
فما حل وبالله التحقيق انما هو من القدرة الى عن القدرة الذي يحدث عنده
القدرة مع ان التاخر عن رتبة من الشيء من رتبة من الشيء ذلك الشيء ينبغي
ان يكون قصد السمع الى القدرة غير القصد الذي يحدث عنده الفعل ولا يلزم
تاخر الشيء عنه وقوله لان قصد الاستعمال يقتضي له فعل هذا التعلق
اراد قصد استعمال القدرة جعلها متعلقة بالفعل فلا السكال عليه ايضا
وقوله ثم مقدم الشيء الى جواب عما قوله لان ثم صرف القدرة متاخرة في ان
تقدم القصد باعتبار ذاته لا يتاخر تاخرا باعتبار صفة اي بالنظر الى استعمال
القدرة وصرفها الى الفعل فعل هذا السمع وهو من قصد الوجود والفعل
مع وجود القدرة فلا يلزم ان يكون بينهما قصد ان متاخر ان بالذات
جاء في الجاد الله الفعل الذي لا يلحق ان صرف الاداة وتعلقها مقدم على
وجود الفعل تقدمها زمانيا في يكون التفتيح زمانيا وعمل ان نظر الى
هذا التفتيح وفي كلامه في صرف القدرة على التفتيح قال ان الله تعالى
مقدور ان الله يكتب مقدرة وقوله والخلق الى وانما الخلق وجوده ان يكون
الكتب على الكتب والخلق على الخلق **جاء** وينفذ كل منهما الى قوله
ان في سر كنه الاله سر كنه السر كما وقوله لان كلاما من المؤمنين ان في سر كنه الاله
نوع والعبد قد جعل على الجاد فعل العبد مع ان كلاما واحدا منهما منزهة كما لا يهول
من حقيقة من التاخر فان لكل واحد منهما حقيقة من التاخر حقيقة له فبين

انما كنهه على مذهب الاستعداد ايضا قال بعض الاصوليين فاقبل الشك في المنة
 من ان يستعمل كل واحد من الشكيين في مطلق الالهي وولكن انه لا شك
 من جهة في مذهب الاستعداد املا اذ الاستعداد لا يحد في افعاله وقوله
 ولا يجوز في ملكه الاحاطة بجملة عابته متفككة بقوله ليس هو في مذهب
 الاستعداد ولا يجوز في ملكه توافيق الاماني واليه تنحلف مذهب المعتزلة على
 على ما عرفت قال ان وجه لانه قد ثبت ان الخالق هو هذا العالم الى مذهب
 المعتزلة في ان العقل حاكم في صحة الالهي وقياسا واقعا عندنا كما حكم
 هو ان لا يكون ان ربه هو الذي كل على الاطلاق فلا ينفك عنه شيء اصله بفعل
 مابنا وبيد كما يريد **قوله** وما كان على الفعل اي مقوله ال عادية لا ينفك
 عليك انه لا دخل للقدرة عندنا في وجود الافعال في لا يظهر الفرق
 بين ان يكون القدرة على عادية ومان ان يكون سطر عادية ولعل المراد
 ان اعلية ظاهرة كالتاثير والاداء ويجوز على ان سطر ظاهر كس اعلية للامر
 وقوله من ان التاثير وهذا غير علم عندنا مما يتا فلا يكون ايدادها
قوله وكان هو المصنف اي مقوله عندك الالهيات وان لم يكن
 القبيح فان كفى انتفى عن الكتاب بفعل الالهيات ان ذلك ابن الحاجب
 في مختصره وهذا الكون واجب على الكون عن الكتب فعلا فبني كان هو
 المصنف القدرة فعله اي كنه وهو الكون عن الكتب في ذلك المصنف ويؤيد ما ذكرناه
 ان قوله وكان هو المصنف اي كنه الالهي قوله وان قصد فعل الشرا وان
 ترك الواجب فهو محذور في معنى قوله وان الشرا وذلك لان من ترك العمل
 هو متوقفا على كونه كان في قصد فعل الشرا الذي هو الكون عن القصد فانما خلق

انما كنهه قدرة فعل الكون عن القصد **قوله** والالهي انما خلق بعض
 الالهيات في وقعة الفعل بالاستعداد بكونه لا يتولى بتاسيسه في علة
 عادية للفعل عندنا ولكن ان تقول ان وقعة الفعل بالاستعداد بكونه بالية
 والى هذا لا يال بالليل حتى يتجلى ال ان يقال ان هذا الكلام الزاوي لا ينفك
قوله كما مر من اعتناء الالهي في الشرا عندنا مما يتا هذا ان يقال ان
 موجوداتنا من غير فيكون من هذا النوع صفات الله **قوله** فقد عرفت
 اي فقد لم يفسر في وجود العقل الى بقى دافلا في معنى ان الالهي لا يكون
 في دعوى كونه بالاستعداد مع الفعل الى بقى العقل الى بقى او قد حصل
 مقصودنا بتجارتنا العقل لهذا العقل المتجدد وهو ان وجد هناك مثل ما ياتي
 اولم يوجد وقوله وفيه كنه اي لا يوجد هذا البيت بهنا لان ان ربه
 قد دفعه بقوله ثم ان ادعية الالهي فان حاصلة اننا لا ننفك جو انه هو
 الالهي الى بقية وزمانه وجوب ذلك من اذ في الوجود عليه البيان
 وقوله لا بد من مثل سابق هذا عندنا بتجدد القدرة بالامثال واتا على
 استقامة بنا في فلا بد ان توجد في قبل وجود الفعل على سبيل انما كانت
 متفككة بالقدرة وبلا يلزم تكليف العاقل فلا بد ان يكون موجودا
 قبل الفعل وباقية اجابته والامثال وتا با استقامة بنا الالهي في حال
 ان ربه ولما كان حال الالهي اجابته او بقوله فان قيل لو سلم اي وقوله
 ثم ان الحكم اي واذ انتم الحكم ولزم وقعة الفعل بالاستعداد وانما بقى
 عاقت انما علة عادية **قوله** لا سيما ذلك اي وانتم فهم بان قوله
 ويبدو عليه اي كان من جهة نظر الالهي حيث قال يجوز ان يتبين في حاله

الاول الى قوله على السواء وذلك لان الشرايط المتعارضة للقدرة جاز
 ان يكون احد اعتباريه مع ان القدرة موجودة باقية في احوال من على
 السواء وتلك الاحوال الاعتبارية لم يكن مقاديرها في احوال الاول
 في متبع الفعل وكانت مقاديرها في احوال الثانية فيجب العمل ومن جاز
 الاحوال الاعتبارية مع وجود القدرة مثلا ومن هنا ذهب الى قوله
 ومن هنا الى ومن اجل هذا اذا امتنع الفعل في احوال الاول لانتفاء
 شرطه ووجوده في احوال الثانية تمام شرايطه وقوله وسواء الامام
 اذا في قال الامام القدرة تطلق على عود القوة الى من مبادا اختلف
 كجوابه لا يشك انما مع الفعل لان وجوده في احوال الاول لا يخلو عن الكثرة
 التامة ومثل الشيخ الاسود اما بالقدرة القوة السجدة لشرايط التامة
 فلهذا حكم بانما مع الفعل هذا ما هو من شرح المواقف وقوله فستروا
 التامة بهذا الى ان جواب الاعراض المذكور في شرح المواقف
 وذلك الاعراض هو ان يقال ان القدرة الكادئة ليست حادثة عند الشيخ
 فكيف يقع ان يقال انه اراد بالقدرة القوة السجدة بشرايط التامة
 في اصل الجواب هو ان القدرة الكادئة اذا اعتبرت مع جميع شرايطها
 كانت مقاديرها للفعل واذا اعتبرت بدون ملك الشرايط العادية
 كانت سابقة على الفعل وقوله وفي كلام الامير هذا جواب آخر عن
 الاعراض المذكور حاصل الجواب ان كون القوة مسجدة بشرايط التامة
 لا يقتضي ان يكون القوة حادثة بالفعل بل يكفي ان يكون من شأنها
 ان تاتي بكون قدرتها الحق اعنت عن قدرتها الكادئة في لا ينفك الاسكان وقد

في جوابه لا يشك انما مع الفعل لان وجوده في احوال الاول لا يخلو عن الكثرة التامة ومثل الشيخ الاسود اما بالقدرة القوة السجدة لشرايط التامة فلهذا حكم بانما مع الفعل هذا ما هو من شرح المواقف

هنا حيث وهذا ان القدرة الكادئة كيف يكون من شأنها التامة وقد
 ان تاتي بالقدرة الابان يكون الموصوف بها عالما بصيرها وكان
 اعضابا وسكتها وهذا غير مقدور له ويمكن ان يقال ان عدم العلم بها
 ذلك لا يتبع ان يكون من شأنها التامة غاية ما في الباب من ذلك العلم
 التام في شرايط التامة بالقدرة بالقدرة وعدم وجود شرطان تامة بالقدرة
 لا يتبع ان يكون من شأنها التامة **قوله** وانه يتبع الى قوله فيجب
 يتبعها في الجواب الاول ان يقال بغير اختصاص التامة في الموصوف ذكر
 في شرح المواقف ومع القيام بالغير من الاختصاص التامة او التامة
 في التامة والاول هو الصحيح وقوله والا ان وان لم يتبع قيام الشيء وبقائه
 مع بالكلية لم التامة بلاحظ لم لا يكون ان يكون تابع الشيء في التامة تابع
 الشيء آخر في التامة ايضا كقوة حادثة في ذلك التامة وذلك الشيء الآخر
 او يقول لم لا يكون ان يكون تابع الشيء في الاختصاص التامة تابع الشيء
 آخر في الاختصاص التامة ايضا كقوة حادثة في التامة **قوله** الم ادرى
 اسبابه الى قوله وهذا مما فيها سببا يكون من احوال ما هو متعلقة
 لا ومما فيها يكون من احوال نفسه وقوله يعبر عنه تامة بل فقط يحصل
 بغيره فقط الاستطاعة وقوله وتامة فقط مفضل الى فقط سلامة
 الاسباب وقوله وقوله وسلامة الاسباب اشارة الى جواب سوال
 مقدور وهذا ان يقال ان الاستطاعة وصف ذاتي والايام في نفسه
 وسلامة الاسباب فاجاب بان ذلك ليس هو الالحقة التامة وذلك
 لان الاوصاف الاختافية لا يمكن ان يكون موصوفا للاسطة وقوله

صير

رجل فوجاه كثر وقوله على التمام مع ان الاستطاعة حقيقة ذاتية وسلطنة
 اسبابه احق فنية لا ذاتية فلا يلزم فيها بالاقوال المتعارفة على التمام و
 وجه التمام هو ان يقال قوله سلطنة اسبابه يدل دلالة ظاهرة على الحقيقة
 الذاتية وهو كونه كسب سلب اسبابه ولهذا عدم سلطنة الاسباب من قبل
 الاوصاف من اولها على ما ذكرنا في سور الاشارة الى التمام الذي اوردنا
 بعض الاماثل فلهذا قال ان ذلك وهو ذو سلطنة اسبابه ولم يقل هو سلطنة
 اسبابه بدون قوله وذلك ان قوله ذو سلطنة اسبابه كما يفيد صحة الحكم
 يفيد التفسير ايضا ومع قوله ذو سلطنة هو كونه بحيث سلب اسبابه و
 لا شك ان كونه بحيث اسبابه حقيقة ذاتية للمكان كما ان الاستطاعة حقيقة
 ذاتية له **وهو** على هذه الاستطاعة لا يفعله والتسوية انما رتبا
 في جواب سوال مفقود وهو ان يقال ان السج كان باقيا مع سلطنة الاسباب
 لعدم القدرة التي هي علته حقيقة عند القدم وعادة عند الشئ واما
 كان يلزم كلف العاجز وهو يكسر وحال الجواب ان هذا الوجه لا يفيد سلطنة
 الاسباب مع القصد الى الفعل كلف من جانب العبد فان الله اوجع عاقبة
 على خلق الفعل بعد سلطنة الاسباب والقصد الى كسبه الفعل قال التمام
 يجوز ان يحصل قبل الفعل سلطنة الاسباب كانت من قبيل الاعراض وقد
 عرفت ان الموضع لا يبقى فحينئذ ان يكون حارا لا سلطنة في ان يكون
 مع الفعل قلنا ان سلطنة الاسباب مع قبيل الصفات الاعتبارية في ان
 ان يكون باقية تبعا للاسباب ويجوز ان يكون المراد بسلطنة الاسباب
 السلطنة الاسباب التي هي لا شك انما هو ان باقية عما ان عدم تلك الاسباب

وافق

الامة احق وقوله في كماله كماله وقوله وقد يوجب الى عن الدلالة الحتمية بان
 القدرة لو لم يكن قبل الفعل لم يكن كلف العاجز وقوله صالحة للقدرة الى قبل
 يلزم كلف العاجز كما زعمنا كلف قال بعض الافعال ان حج عن ارجح منه ان
 القدرة صالحة للقدرة وان الاستطاعة مع الفعل فالوجه في الجمع بين
 الكلامين هو ما ذكره الامام الرازي في وقت **وهو** ولا يكون العبد
 فلهذا ما يتبع في نفسه كلف العبد من قبل كلفه واعدام العدم وقوله
 وما يمكن في نفسه وما يمكن من العبد عادة كلف الاجام وحال الجليل والظهير
 الى السهولة وقوله وما يمكن من العبد عادة كلف الاجام والكافة وطاعة القاسم
 وقوله والاول لا يجوز ولا يقع كلفه اتفاقا وكذا ان هذه امثلة في
 عند البعض كما ذكرنا في شرحه ان اتفاق ثم ان لفظ كلفه مستدرك بهما والاول
 حسن ان يقال والاول لا يجوز ولا يقع اتفاقا وقوله والثانية لا يقع
 اتفاقا لقوله لا يكون كلف الله تعالى الا وسع يد على عدم وقوعه الا ان شاء
 ايضا على ما قلنا وقوله كلفه لا يطلق واقعه عند الانسوى حاصله
 ان الفعل قد يتبع علم الله تعالى بعد عدم وقوعه او لتعلق ارادته واختياره
 بعد حتمه فان حكم هذا الفعل لا يتعلق به القدرة الحادثة لان القدرة
 الحادثة مع الفعل لا قبله ولا يتعلق بالقدرة بل لكل واحد من القدرة
 قدرته على عدة يتعلق به حال وجوده عند ما والكلف بهذا اجابته و
 واقع اجماعا على ما ذكرنا في شرحه كلف وقوله ومن لا يقول به انما الى
 ومن لا يقول بان كلفه لا يطلق واقعه لا بعد امثلة الثانية مع
 مراتب حالاتها وسهولة القول ولا يجوز ان لا يقول بان اجابته

المؤمن وكلمة الكافر وفق العاسق مما لا يطلق وانما يقول بان انما
 الكافر وطاعة العاسق مما لا يطلق كما عرفت **قوله** ثم عدم التكليف ان
 قوله بغيره قوله وانما النزاع في اجواز فان النزاع بيننا وبين المعتزلة
 انما كان في جواز التكليف على كونه في نفسه ولا يكون من العبد كلفا في أصل
 التكليف مما يتبع في نفسه اذ لا نزاع بيننا وبينهم في عدم جوازه وقوله
 ولكن ان تأخذ بها على الاطلاق المباحث يتناول انتم تهاون الاولين
 على الاطلاق وقوله لانه لا يستلزم السقوط بعينه ان احد ما على الاطلاق
 لا يستلزم سقوط الجميع افرادها فلا يلزم ان يكون قوله وانما النزاع في اجواز
 في إطلاقها مما لا يمكن من انما اقتضاها به باحد ما ومن المنة الموسط
 اذ الحق ومن انما اقتضاها على الاطلاق لا على السقوط والسقوط وقوله
 ومن جملته ان لا يؤمن ان ومن جملته ما علم بحقيقة ان ابا الالباب لا يؤمن
 بتقدير كلف ابا الالباب بان يصدق ابنه وم في هذا الخبر وهو ان ابا الالباب
 لا يصدق ابنه وم ثم ان ابا الالباب اذا كان مصداقا لتقدير ما سمع اكان
 هو عالما بتقديره علمه وربا وجدانيا فلا يمكن في التقديرين بعدم
 لانه يجد في باطنه خلافا وهو التقدير بما لا يكون علمه بتقديره موجبا
 لتكذيبه في الاخبار بانه لا يصدق ولا شك ان هذا الابان التمثل
 على ما ذكره في الاستدراك بيننا وبين المعتزلة في حالة واحدة
 هو ما قد عرفت من شرح المواقف وقوله لانه يجوز ان لا تكون المنة في العلم
 بهذا خلافا للضرورة انما يثبت فلا يقال نعم هو خلافا للعادات
 فحينئذ ان يكون عن المنة الموسط وقوله والذي يحسم فادانا و

في الحقيقة

في الحقيقة الابان هو المصدق بالاجال ابي كل عاجا به فلهذا
 في هذا التصديق بالاجال من ابا الالباب السخالة واما المصدق بالتفصيل
 فلهذا مستر ولا يعلم هذا ابدا في هذا الخبر ومستلزم للمع من التقديرين
 وهو في دون الاول كذا في شرح المواقف وانت حينئذ ما انما المنة في العلم
 هو الاندفاع على المعرفة ولا شك ان قوله وم ابا الالباب لا يؤمن كان يجب
 يمكن ان يعلم بحقيقة به في علم جواز التكليف على ارجاء الالباب بان يكون ما لا يتوقف
 على كل وقوله في حقه ان في حق ابا الالباب وقوله باحد ما ابي باعدا انه
 لا يؤمن **قوله** وتقدم بين ابا وانت حينئذ ما انما المنة في العلم كان عندنا
 فيما بعد من قول ان في او اخباره بعدم وقوله فلا يحسم ابداء
 قبل ذلك ما هو متدرج فيه وقد ذكر ان في فيما بعد ما هو محل له ابعث
 حيث قال وعلمنا انما لم اجد قال ان في في الاول ان لا يقيد بالتكليف
 يمكن ان يقال ان قوله تكليفه بمعنى تحليفه الفعل والالتزام في تحليفه
 الفعل المولد وانما النزاع في انما مستندنا الى الله تعالى اوال العبد ما صحبنا
 بقوله لا من له العبد التحليف لا خلقا وكسبا والمصلحة يكون ذلك
قوله فلا السخالة انما هو قوله مع اننا تعلم ما هو ضرورة ان ان ربا الى جلاله
 ما قبل هذا منصفه بالام الكامل يعرف الانسان بده على عظيم فحصل
 في بده الام كان هذا الام حاصل في محل القدرة وهو البعد حينئذ ان
 يكون للعبد صنع في الكتاب هذا الام بخلاف ما اذا خرب بده على انما
 انما يحصل الام في ذلك الانسان الا ان كان هذا الام انما يكون في محل
 القدرة حينئذ ان لا يكون للعبد صنع في الكتاب ما جاب بانه لا يؤمن

بين الالهي بالضرورة ولا كس في انقطاع فلا كتب في الاول ايضا
 وقد ذهب هزاز وعقود من الله الى ان ما كان من المتولدات من عمل
 قدرة الله على كالم النظر المتولد من النظر فهو فعله وهو حاصل
 باعادة وما كان في عمل مبين لم يقدرة الله على ما وقع منه على وقوع
 اختيار في فعله من فعله كالقطع والذبح وما لا يبع على وقوعه فليس
 من فعله كالم الحاصل في المفعولات **قوله** ولما لا يكون الا ويمكن
 ان يقال ان كلام الله هو ما ينبى على الافعال البانية المتعد زمانا
 والمتولدات المتعد زمانا وحاصله انك اذا حضرت انسانا حتى يحصل فيه
 الم تعد زمانا فانك لا تعد على وقع اعتداد هذا الام في ذلك الزمان
 بخلاف ما اذا حضرت من زمانا فانك اذا اردت ترك ما سترنا
 هذا القرب المتعد زمانا فانك قد رجع ترك اعتداده وكذا الكلام في المتعد
 المتعد زمانا فانك متى اودت ترك اعتداده تركت اذا عرفت هذا يظهر
 لك انه لا كس في العبد في المتولدات المتعد زمانا لانه ليس بمتعد زمانا
 يحمل القدرة مع ان العبد متوكل من تكملة من شاء وفهم على هذا المتولدات
 الغير المتعد اذ لا فانك بالفصل **قوله** ان الوقت المقدر له ان
 فعله ان الوقت المقدر له يعني ان المقتول عند اهل الكفاية
 في الوقت الذي قدره الله تعالى وعلم انه يموت فيه وقوله ولا ياكوت
 بول القتل الى لو لم يت بهذا القتل المخصوص كما ان يموت بدون
 قتل ما اصلا وان يموت بقتل آخر ذلك القتل المخصوص **قوله** قد قطع
 عليه الاجل اي قتله اي لم يوصله اليه يعني ان القاتل لم يوصل القتل

الى الاجل ولا يخفى عليك ان هذا التفسير منه عما ان يكون عبارة ان
 هكذا ان القاتل قد قطع عليه الاجل لكن الواقع في النسخ الى ووجدنا
 ما هكذا ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل والمناسب للمقتولة من النسخ
 الاول ذكره في شرح المقاصد ولم يكثر منهم ان القاتل قد قطع عليه الاجل
 وانه لو لم يقتل لعاش الى ابد هو الله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا
 القتل وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لما مات البتة في ذلك الوقت وقوله
 فقام بقطعون ان يكون حكما قطعيا فالقطع المذكور هو ما غير القطع
 المذكور سابقا فقتله قبل تحقق ذلك اي الى هل تحقق في هذا المقتول
 الزمان الذي يبطل فيه الجثة قطعا من غير تقدم ولا تاخير ان هذا الجثة
 على وجه واحد ما انه لو لم يقتل لما مات البتة في ذلك الزمان فهو منسوب
 ابو الهذيل والكا انه لو لم يقتل كما ان يموت في ذلك الزمان وان لا
 يموت وهو منسوب اصحابنا كما وقت وقوله كذا في شرح المواقف قال
 في شرح المقاصد قال قبل اذا كان الاجل زمان بطلان الجثة في علم الله
 كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد بطلان الجثة بان لا يتركب
 على فعل من العبد لم يكن المقتول ميتا باجله قطعا من غير نية زحلاف
 مكانه الخلاف لقطع على ما يراه الاسناد وكثير من المفسرين قلنا الممداد
 باجل الكفاية زمان بطلان جودته بحيث لا يكتفى عنه ولا تقدم ولا تاخير
 ورجع الخلاف الى ان هل تحقق في حق المقتول مثل ذلك ام المعلوم
 في حقها ان قتل مات وان لم يقتل فلا وقت هو اجله انتهى كلامنا
 ومقصودنا الان اننا الى ان النزاع بينهما فليس لا قطع والراد الاجل

المكشوف هو المكشوف الى الموت **قوله** اذا جاء اجلهم الى فعله عند حبه
 الى عند حبه اجلهم وقوله في نفيه الى نفي الاستدراك لا يجوز ان يقال مثل
 اذا اجلهم لا يستقدمون على اجلهم وقوله فلا سفيد بالسطح الى لا يستقدم
 قوله نفي لا يستقدمون بالسطح المذكور وهو قوله نفي اذا جاء اجلهم قال
 بعض النحاة قل انما نستقدم عطفه على الجواز فيجعل جري المعطوف والمعطوف
 عليه كناية عن معنى انهم لا يستقدمون نفي الاجل اصلا وانت فيه بان
 هذا المعنى حاصل في الجواز وهو بدو في ذكر قوله نفي ولا يستقدمون
 ما كان في معطوف على جموع الجملته التي هي على ما هو اكثر هو **قوله**
 واصبحت الكعبة الى فعله قالوا المسئلة بدو في معنى ان المسئلة يكون
 تولد من الفعل من فعل القاتل وبقائه لا لا القتل حروده كما اذا
 هو القروية في قوله ساير الله له ان واعلم ان من ادعى القروية في
 من الكعبة هو ابو الحسن ومن تابعه واحا اليكم هو منهم فم كانا
 يقولون بان المسئلة استدلاله على ما ذكره في شرح المرافق في ذكر الراجح
 من قوله اصحت الكعبة الى ما بين على ما ذهب اليه الجوهري من الكعبة الى
 معنى استدلاله الى ان يجعل لفظ الاحتجاج مع مجازا عن معنى البتة
قوله والجواب عن الاول الى فعله لا بد ان يخرجه عن النزاع
 وهو ان يقال ان الاجل زمان يبطل فيه الكيفية قطعا من غير تقدم
 ولا تأخر فلو كان عمر اربعين على تقدير ترك الطاعة وسبعين
 على تقدير فعل الطاعة لزم تقدم الاجل على التقدير الاول وتأخر الاجل
 على تقدير الكس ويزعم ايضا ان يكون له اجلان وهو خلاف خبره بان

وانت

وانت فيه بان الاجل الذي قد لا يمتد به مدته هو زمان انما السبعين
 ولا تقدم ولا تأخر هناك وانما زمان انشاء الاربعين فليس ذلك اجل
 قدر الله نفي مدته فيه فلا عبرة بفعل هذا الاجل الفرض اذ لو اعترض مثل هذا
 الاجل لزم ان يكون له الى السبعين اجل لا بعد ولا كونه فانه عادلة
 في زمان من الزمان كان بحيث يمكن ان يقتله رجل في كل ساعة الى
 نحو السبعين فله فله في كل ساعة من كل الساعات كان اجله
 فيه كمن الله به علم انه لا يقبله وانه لا يكون الى تمام السبعين فتبين
 ان اجله عند تمام السبعين من غير تقدم ولا تأخر وظاهر انه لا تقدم ولا
 بخلاف الاجل المذكور للمنفرد عند اخره فانه اجل قدر الله به في كل
 عند من كان هذا الاجل وقتا معين الكس القاتل قد صدر بتقدم القاتل عليه
 في زعمهم وقوله اخبارا وقلنا من الاجل انما هو وقت الموت وهو من غير
 عليه اصح من بين الاقوال ان الصدقة تدل على الموت وتزبد اليه وان
 صلاح الاجل تدبر عمر وفاد فله من نفسه عمر وقوله الابايات
 القطعية مثل قوله نفي ما سبق من احوالها وما يستاقون وقوله نفي
 فاذا جاء اجلهم لا يستاقون ساعة ولا يستقدمون **قوله** لا كان
 الكعبين الى فعله زعم الكعبين ان المنقول ليس فيه وكانه كقول الموت
 بما لا يكون على وجه القتل على ما يشوبه قوله نفي فان مات او قتل بالآية
 كمن لا يخافه ان المعنى مات حيا فانه وان يوجد بطلان الكيفية موت
 هذا ما خذ من شرح المقاصد قال ان رجلا ان الجوارح اجلا طبعها
 قبل سوية الانسان ان يبلغ سنة الى مائة وعشرين سنة وقوله او

اجالا فتر اجته الى حاصلة بسبب لانه لا تعد ولا تحصى من الامراض و
 الاوقات كذا في شرح المقاصد يقال انهم هم الله ان افنطهم واستاء
 كذا في الصحاح ان فلهام عن الصلح **وله** فياكله ان يتناوله اي فقله
 اي يتناوله مع ان قوله فياكله مجاز من قبيل ذكر النخاس و ارادوا
 العام مع يتناول اكثر من كماله و كماله قوله وقد يقدر الرزق
 وذكر في شرح الكواقيف ان حذوب الان في سوارح الرزق ما ينتفع به
 حتى سواء كان بالتفكر او غيره مما قاله ان ادوا قال الامم و
 التقبل على هذا السمع وقوله وفيه بعد لا يخفى ان ليس في الوفي طلاق
 الرزق على العوارى وانت فيه مائة التي ان يقال ان فلانا رزقه الله
 العوارى وذلك لان الانتفاع بغيره في حصول معنى الرزق كما في الاطعم
 الباقية بدون من التملك كانت ازراف وقوله ويجوز ان ياكل شخص
 رزق غيره هذا غير مناسب في هذا المدعى وانما هو في التلقين ما يجي
 من قوله ولا يتصور ان لا ياكل انسان رزقه اي قال السيد في شرح
 الكواقيف و ربما قال بعضهم الرزق ما يتبع به الحيوانات من الاغذية
 والاشربة لا غير ما في قبيل كسب يتصور الاتفاق من الرزق بهذا المعنى
 وقد قال السدي ومما رزقناهم يتفقون اوجب بان الطلاق الرزق
 على المنفق بما رزق عند اصحاب هذا التفسير لانه بعدد ما انتهي كلامه
 الى لان هذا المنفق بعدد ان يكون رزقا قبل الاتفاق **وله** بملوك
 ياكله الاكل اي فقله بفتح علا فظة الجنية من اسم فان ثمه فان
 كان ملكه على الطلاق لكنه ليس ملكه من حيث هو بل جعل له وكذا

صلح

الكلام

الكلام في الخبر وقوله فقله ظاهر ان المعصية ان يتناول ان ثمه
 وخبره ليس بملك له فانه دفع النفق العار و ربما على تفسيرهم الرزق
 بانه مملوك ياكله الاكل **وله** ان لا يكون عا ياكله اي ولما قال فقله
 ثم ان هذا ان المعصية ان يتناول ان ثمه عا ياكله الدواب رزقا
 من غير ان يتبعه بما هو مملوك لانسان فياكله فيكون نفقا الرزق
 مجازا عا ياكل الدواب فعلى هذا لا يلزم ان يكون كل دابة من رزقه
 حقيقة وانت جنة ما في هذا الاتفاق بل طلاق الظاهر المتعارف فلا
 يلزم ان يكون من غير ضرورة قال في شرح المقاصد وتفسيره بالملك غير محقق
 ولا يتصور بعد هذا ملك الله تعالى و فوج رزق الدواب بل العبيد الاما
 ايضا **وله** ان من اكل احوام اي وهو بعينه مذكرة في شرح الكواقيف
 واما النفق فهو ان يقال ان من مات ولم ياكل واما ولا حلا لا
 لم يزرقه الله تعالى وهو ملكه تعالى وما من دابة في الارض الا على الله
 رزقا فيجب ان يكون عا ياكله مذكرة في شرح المقاصد ولعلنا ان الصالحين
 ان اجابوا بان من مات ولم ياكل واما ولا حلا لا كان مستغنى في
 رحم الله بالعدا ايا حصل في الرزق فيكون رزقا كان المعصية ان يتبعه
 بان من اكل احوام طرد عن ملكه في رزقه فيكون من رزقه الله تعالى
 والاول ما ذكر في شرح الكواقيف وهو ان يقال فيلزم ان من
 اكل احوام طرد عن ملكه في رزقه وهو خلاف الاجماع ايا حصل من
 الالة قبل ظهور المعصية **وله** اذ لا معنى لتعلق ذلك اي فقله
 اذ لا معنى لتعلق ذلك لان يقال مثلا الله تعالى يجر من بيننا فالا او سمي

من شأنه فلا يفتقر صاحبه الى العلم بالهيات كما لو كانوا يتفقدون العلم
بشيء في افعالهم لا يتعلمون بانفسهم بل يتعلمون بانفسهم
والتي هي الغلبة في هذه الامور لان يقال انهم يتعلمون بطريق الحق ثم
بشيء وذلك لان بيان طريق الحق عام لجميع العباد فلا يفتقر لتفصيل
بشيء من هذه وفيه فوات متبادلة لا تضل من قال بان الاضلال
للهداية فيكون الحق على وجه هذا التماثل رتبة مع غيره من شأنه
فلا لا امره بالهداية **م** مثل هذا انما يفعله فكل هذا انما يكون في
الحال وقد يشغل الهداية في بعض الدواعي الى الحق كمنه في بعض
الهداية الى صراط مستقيم وقوله في واما قوله في هذا ما هو مستحق
على الهداية الى صراط مستقيم الى طريق الحق فاستجد النعم على الهداية الى
علم الهداية وقوله في هذه اعلم بجملة مقترضة منها وقوله على نفي
الحصول الى علم نفي الحصول الى الهداية والحق ان قوله في والى قوله
انما هو ما كان في قوله لا يبعد التردد ويبدل على نفي الحصول الى الهداية في قوله
ولان قطعنا ما فهم **و** هو قوله في انما هو قوله انما هو
بما يتفق في الهداية الى الحق لان ما ذكر من العلم به بكونه لا يفتقر الى العلم
اختلاف الناس في الهداية في بعضهم ممدون وبعضهم ليس كذلك
والادعاء على كونه جميع الامة لا اختلاف فيها فلا يلزم تأويل الهداية
بالادعاء على ما ذكر في هذه الكواف وقوله وفيه فوات فاعلم ان
كان قاعدة الكواف وقته من لفظ مطلق الفعل المتفرد لم يجب ان لا
ينفك هو عنه كونه لزم الاكثار والاعتناء بالهداية فلو كانت

الهداية على خلق الالهة لا زوال الهداية ولو كانت بمعنى بيان الطريق
الهداية بل يكون الالهة لا زوال الهداية اذ لا يقال للكل في العالم بطريق الحق
ممنه بل يقال هو صلات وقوله ولا يمدح الا بالحصول الى العلم لا بهدائه
وذكر في هذه العبارات كونه ممدحا من صفات الممدوح يمدح به في الحقيقة
وهو كونه ممدحا اذ لا يمدح الله جل جلاله ممدحا الى الايمان والاطاعة
وقوله وما يقال ان الاستعداد التام فضيلة يمدح بها عليه وقوله
تفضيله الى عيب في الصفات النقص العيب وقوله لان العيب في
فضيله وانت خير بان هذا العيب يفتقر الى الالهة كقول الالهة فلا
في مقام الممدوح ان يقال فلان ممدوح حصول الالهة الذي هو
ثم وذلك العيب والاستعداد نعم نعم ان يقال فلان متكملا او
بما يستعد لكون الكلام منها في ان يقال فلان ممدوح قوله فلان متكملا
فولم فلان ممدوح كون العيب عاقلا لا يفتقر الى العلم فلا يفتقر الى العلم
ولعل ما اده فلان سبب قد لم فلان ممدوح فلان اذ غير ممدوح اذ
التميز عام للكل لكن هذا وجه اوجه وهو وجه اختلاف الناس في الهداية
كما عرفت **و** قوله في العلم انما هو قوله اذ الطلب يستدعي الحق
يعني ان قوله في العلم انما هو قوله لا يفتقر الى العلم اذ الطلب
يستدعي عدم حصول العلم والبيان حاصل قبل الطلب فلا يلزم طلبه
وكذا الكلام في قوله في هذا انما هو قوله في العلم انما هو قوله
بيان الطريق اذ هو حاصل قبل الطلب وقوله في العلم انما هو قوله
ايضا وذلك لان الالهة كان مملوئا وحاصلا فبنا فاذا طلبنا

الاستدراك ان طابا لتخصيل الحاصل وانما باطل قطعا وتبايل ان يقول
لما اذ سنا هو طلب الدوام على الاستدراك والنبات عليه على ما ذكره
في كنه المعاني واما طلب الدوام والنبات على بيان الطريق فله طلب
دوام التكليف لكن طلب التكليف غير معتدل فضلا عن طلب دوامه
فان اكثر الناس شرا ونونا وبكاسلون في الافعال المكلفة بالتحقيق فطلب
التكليف بها والدوام على ذلك التكليف وقوله ان الغرض في امثال هذا
الاعتناء هو الحاصل ان امثال ذلك عندنا راجعة الى خلق الالبان والا
هتاد والكنه والقتال بناء على عمل القاطن على معانيها الحقيقية وسنا
ايضا على ما تر من انه نوع هو الخلق وحده فضلا عما له بناء على اصلها
الاعمال وانما هو نوع هو خلق فيهم الهدى والقتال لما فيه منه الكرم و
النواب والذم والعقاب فعملوا الهداية والافعال وكذا ما خلا
الظالمين و قد عرفت بطلان ذلك كلفه **والشهور** والهداية
اي قوله والشهور ان الهداية اي جملة معطوفة على الجملة السابقة
قوله ثم انك قد عرفت كلام الشيخ اي ومقصود ان وجهها هو ايراد ادب
على مختلفين في ثبوت الهداية وقوله المراد في اغلب الاستقالات اي في
الاول ان يقال المراد من الظاهر في الاستقالات ان دع اذ الكلام في الهداية
انك قد عرفت في النوان والحديث كما عرفت دون الهداية انك قد عرفت في كلام
الشيخ ثم ان يحمل الالفاظ المذكورة في النوان والحديث قد يكون
مقتضى سعة كالتقوى والابان والهداية بمعنى خلق الاستدراك
وقد يكون حقيقة لغوية او عرفية وهذا وقد يكون مجازا استعيا

اولفيا او عفا على ما علم في علم التفسير وعلم الاصول وعلم المعاني والله
اعلم بالصواب **والا** لا خلق الكاف في قوله ثم اياته ان لم لا
صلى له اياته قبل التكليف او سب عقله قبل التكليف فقولنا فاعلمت
اي ذكره في شرح القاصد فان قلت بل الاصل في التكليف والتعبد بغير
له النفع الدائم كقوله اعلم المؤمن ان قلنا فكم لم يفعل ذلك من امات فاعلم
وكيف لم يكن التكليف التوقيف لا على المؤمن الاصل له وللهذا انك قد
الذم الا شواكجيا في وجه عن مذهبه فان قيل علم الله تعالى في الطفل
انه ان عاش ظل واضل غير فاعلمته لصلوة الغير فلما تكلف لم يمت
فقد عرفت وما بان ومذكور وغيرهم من الصالحين الصالحين افعالا
تكليف لم يكن منه الاصل على ان لا يجابه له الاجل مصلوة الغير شرا وظل
انتهى كلامه وقد عرفت صدر الكتاب ان هذا الاقدام لا بد على من
بغداد فانهم قالوا هو صوب الاصل في الحكمة والتدبير فعمل مرادهم ان
ما يتمكن به العبد من تحصيل ما كلف به واجب عليه به وقد راي
ذلك حيث اخطا العذرنا والفعل وابتدأ بالرسالة التي للمدينة الطريق
الحق فلم يبق تحت قدره الا الله على الهداية وهو لا ينفذ التكليف
فما كان له منه اي قوله وكفى بعن ان التفة والنجع العقل
والنقص وكذا ذلك وقوله جعل فعل ماض في محل رفع على انه خبر مبتدأ
وهو قوله لانه يوم النجم وقوله ولامنة في مثل ذلك المنة وهي ان يعقد
بالحق على ما احسن اليه على ما ذكره في تفسير القاصد فاعلم ان الفعل
اذا كان واجبا عليه تعالى والله ان كان مستحيلا فلما لم يكن له الحكمة في ذلك

الفعل يكونه مؤدبا للواجب عليه كمن تدربنا لاوعا عليه وقوله الاب
 الشفق يستوجب النية الى هذا انما وقا الى تقصير اجالي حاصله ان الاب
 يتن على ولده بسبب شفقة وهذا مقبول شرعا وعقلا مع ان الاب
 لا اختيار له في شفقة ولده عننا الى عن الشفقة وقوله ان وجدته
 اي وجدت نكاح الافعال الاختيارية مع الاب وانما نفس الشفقة فغير النية
 مع تن لا لالاب **قوله** وجوابه ان منه ما يكون اي ففعله ففعله ان تنه
 اي اصل وقوله رعاية ال رعاية الاصل وقوله قال الشيخ في بعض صاحب
 الكافي في وانه من العبرة وقوله اي ان يغفل لم هذا مقبول لقول وقوله
 لا دلالة في كلامه اي وقابل ان يقول ليس هذا ذلك القابل ان في كلام
 انه يحسن دلالة على ان عدم الغفوة اصل كما في علم بل هذا ذلك القابل
 هو ان الذي يحسن يجوز ترك الواجب اذا اقصت الحكمة ترك الواجب
 حيث يجوز ترك عقاب الكفار اذا كانت تركه فاعلم مع ذلك ان الذي يحسن
 يجوز ترك الاصل اذا اقصت الحكمة تركه اذا لا فرق بينهما في ان كل واحد
 منهما ترك الواجب بسبب اقصاء الحكمة فانهم وقوله ولو سلم انما الى
 لو سلم ان عدم الغفوة اصل اي وقوله على ذلك المذهب اي يعني قد بد
 مغفوة الكفار وفان مغفوة الكفار مع عند الغفوة وعلى تقدير وقوع
 هذا ان يكون الغفوة اصل فان لم قد سلم ان اي على ما هو المشهور
 وقوله ولو سلم ان لا يجوز ان الى لو سلم ان الغفوة ليست اصل على ذلك
 التقدير اي في غير مغفوة الكفار على تقدير وقوع مغفوة الكفار لا بنا
 الاستحالة ذلك لا يجوز لان العلق باي جاز ان يكون محالا وقوله ولو

سلم

سلم فالكلام اي الى لو سلم ان يجوز مغفوة الكفار في الاستحالة ذلك الخويلد
 حتى ان ذلك لا يجوز لا يمكن محالا فالكلام مع ظهور العبرة له دون الذي يحسن
 وهذه فلا عيبنا بجوده التي تحسن وهذه وقوله سنا بكت هذا اعتراف
 على اجابة الشايع من قوله وجوابه ان منه ما يكون اي ففعله ففعله اي وقوله
 والمذهب ان مذهب الصواب ونفي الوجوب في الخصومة وفي الاصل
 للعبد والعقاب على الكفار مطلقا فانها عقاب صوابا لا عيبا عليه فيكون
 ان يكون مقتضى الحكمة تركه ان عدم وجوب ففعله ففعله كل واحد منهما
 عليه تن لا بنا في وجوب رعاية مطلق الحكمة عليه تن قال بعض الاصل
 ان جواب ان لا ليس منبعا على اصل الصواب حتى يدع عليهم البحث ان ذلك
 بل جواب الشايع فينبغي ان يكون انما على العبرة انما كان بوجوب
 رعاية الاصل في كل شيء والحكم ان يقال ان ترك ما فيه الحكمة لا يكون
 محالا وسنا ولا يوافق رعاية الحكمة حتى يرضى له قد فعل كما هو
 اوعد لان تركه قد تركه حقيقة بحيث لا يلزم عليه شيء من القبايح وانفسا
 تن عن ذلك علما كبيرا **قوله** ثم ثبت شوك اي ففعله اي بالاهل ان
 ان رج حيث محالا لا ليس منبعا استحقاق تارك الذم والعقاب اي وقوله
 جعلوا الاخلال بالحكمة بوجوب ان قيل انهم جعلوا ذلك الاخلال
 تقصيرا في الفعل لا تقصيرا في الذات او في صفته من صفاته فلما انقص
 في الفعل لا يستعمل عليه تن فلا يلزم استحالة تركه الاصل ولا يلزم مع
 جوبه شيء عليه وقوله ولهذا ان يكون هذا هو مذهب الصواب
 اظهر المتأخرون من العبرة الى اختيار ما هو مذهب اهل السنة وهو

ولو جوب بغير انه تم بفعله البتة وهذا باكيفية ليس قولاً بالوجوب
 عليه ثم قيل هو انكار الوجوب كما لا يخفى **لا** استحقاق تاركه الذم
 في قوله **والا** فعلى الوجوب العقلي لا عند اهل السنة الا انه فكلها
 تساو من حيث المعنى اذ في هذا التقييم ببالغة في ابطال معنى الوجوب
 عليه ثم مطلقاً وقوله **فما** استحقاق تاركه الذم فيه ان هذا الاستحقاق
 اما ان يوجب نقصاً في ذاته او في صفته من صفاته بل تمام الميل الى
 الغلظة كما عرفت **والا** فلا وجوب اصلاً **وسواء** اذا لا معنى للذم
 في قوله **لانه** ان كان على الاطلاق ان قالت المعصية ان كونه في حاله على
 الاطلاق لا يتبع استحقاق الذم على تاركه الواجب علينا استحقاق الذم اما ان
 يوجب نقصاً في ذاته او في صفته من صفاته فلو يؤول الى حذوب الكلام
 واما ان لا يوجب نقصاً اصلاً فاما نقول باستحقاق جود سببه لا معنى له اصلاً
 وقوله **اذ لا** يتصور في حقيقة ثم ان لا يتصور العقاب في ذاته ثم
 لان الامور ممكنة في قوله **امور** ممكنة ان قال ان الدليل الذي هو
 الحتم على اختيار ليس دليل في التحقيق بل هو محال لظنة وقصته في
 الدليل وعرفت فيما سبق ان المراد بان يمكن بينها هو ما لا يدل الدليل
 العقل على امتناعه وقوله **لنقدم** العقل على النقل لان النقل موقوف
 على اثبات الصانع واثبات النبوة وهما موقوفان على العقل
 وقوله **على** الجسد ان على النكاح سواء كان النكاح باجساد او بغيره وقوله
بالاستبلا دفع قوله ثم على العوض استوى الى قصد البهيم وبلغ غايته
 في الاحكام الانسانية وقوله **وكيف** مثل ان يكون ذلك كفاية عن كمال

السلطنة كما يقال جليست على الله يدان في انه سلطان قطع هذا
 يكون قوله **ثم** على العوض استوى من قبيل الجواز المنفرد عن الكفاية
 انما يريد حقون عليها في قوله **اعلم** ان في الآية الحكمة بما فيها من
 سلك طرق الكفاية فان العوض كفاية عن الاحوال وقد بينا في علم
 البيان ان الكفاية ابلغ من التفرع اذ هي اثبات الشيء بغيره واثباته
 سلك طرق العقب اذ الاصل ان يقال انما رتبتم عليهم سلك في سلك
 طرق العقب بما لا يست في اصله على ما قاله في شرح القاصدين ان
 كونه في آل فرعون انما رتبتم عليهم عقوبة او عتبا ان قبل العقوبة
 وذلك في القيمة بدل قوله **ثم** وبيد تقدم التبعة اذ قلوا آل فرعون
ال ان الله العذاب **واذ** قلوا ما دخلوا انما اياها واما قوله
ادخلوا انما العبيقة التي يدل دلالة على سيرة ان دخولها النار
 كان قبل الخطاب مع اربع وعشرين في القيمة وذلك على ما ذكرناه ان
 لو قل ما دخلوا انما بالواو بدون النار كان بغير ما ذكرناه ايتها قال
 ان **وجبت** الله الذين آمنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب القيمة
 ان نزلت هذه الآية في شأن عذاب القيمة يعني ان الله تعالى ينعم المؤمنين
 وعذاب الكافرين في القيمة وقوله **اذ** قيل ظرف لقوله **ثم** ثبت الله
 من حيث الحق ان ثبت كل واحد منهم اذ قيل له من ركب اياهم فقل
 فيقول تفصيله فيكون القول الثابت هو قوله **ثم** الله ودين
 الاسلام وبنية محمد **بما** لا يجهل به اياهم فقل ولا شك انه
 سخطه كيو يكون سخطه وقد روي رواية مشهورة الى بعض الاسما

قد صار باباً من انقطاع ما ذكره عنه ففما عن ان يكون وقد جزم
 حين ما سمع قوله ثم وقد ذكرنا الناس والى اذنه والى اذنه قد راعى ان
 يتلقى في الاشياء والاشياء رادها كما يكون سبباً للتلف اذا تأملنا وقال
 بعض انكم انقطعوا على انه تعالى في القبر نوع جنة كما نوا ففما
 انه بل بعد الروح ام لا والمنقول عن اني حنيفة راحة الله بعد الفجر
 وقال بعضهم جوارب البيت ككوكبية يدل على اعادة الروح اذ الجوارب
 فعل اختيارى فلا يتصور بدون الروح **قوله** لا دليل لم يعتد به
 ففعله فهو جوارب الامعاء ولانه لما عادت الوقت الاول يكون ذلك كما
 معناه في وقت الاول وكل ما وقع في وقت الاول فهو مبدء فيكون
 مبدء من حيث انه معاد وهن هذا ما فخذ من شرح المواقف وقوله
 والاعمال اعادة بعينه الى كم بعد الوقت الاول فلا يحصل اعادة الشيء
 بعينه لانه انما يكون معاداً بعينه اذا اعيد بحسب معارضة
 والوقت من حيث انه لم يبق على ما هو الموضع وقوله والابان الى ان
 كان الوقت من الشيء بل من الشيء يجب تبدل الاوقات
 وكما انه وقع هذا البيت لا يبق شيئاً مع احد تلاخذه وكان ذلك
 انما لا يمكن من اعلم ان الوقت من المعاد من الشيء فقال ابن سينا
 ان كان الامر على ما تقدم فلا يلزم من الجوارب لانه غير من كان بياضه
 وانت ابيض غير من كان بياضه فقلت التأكيد وعاد الى الحق و
 اعترف بان الوقت ليس من الاشياء هذا ما فخذ من شرح المواقف
 وقوله مع انه كلام على السند بل الظاهر انه كلام على نفس الشيء الذي

هو قوله

هو قوله لان ان الوقت من الشيء ثم ان الكلام على نفس الشيء كان مقبلاً
 في هذا المقام اذ يتضح ان يقال ان اعيد وقت الحدث فهو مبدء معاد والآ
 فلا اعادة بعينه وقوله لا يتصور ربه يدور في كل الفجر على انه غير ان
 وضرب يد راجع الى الوجود والضمير الى قوله يدور راجع الى الالف و
 الكلام في المعنى بان الالف هناك على الذي وقوله لا يتصور في الاعادة اي لا يبق
 عدده في الاعادة كما لا يبق عدده في البقاء وقوله ثانياً بان الجوارب اي جوارب
 النجى الاول وسد ان بعد الوقت الاول ايضا كما لان قوله فهو مبدء
 لا معاد فان الجوارب بعد المبدء في الوقت الجوارب لا وقت المعاد والمفروض
 ان الوقت منها معاد فلا يلزم الخلف اصلاً وقوله فانه في التحقيق تحلل
 العدم بل هو في التحقيق تحلل زمان العدم بنزاع الوجود واما القول
 بتحلل زمان الوجود فهو قول مجازي بناء على التحلل تحلل زمان الوجود
 العدم بنزاع زمان الوجود وقوله اذا اختلف في غير الشيء ودعى قوله
 وقد جازى بنزاع التميز وقوله ثم لا يخفى ودعى قوله وايضا لان ذلك
القول لان مرادنا ان ذنب البعض ان قوله اسهل ان لكل ان لكل
 واحد من اجزائه الفردية المتكبر بها انقسام بعضها الى بعض ومنه ان كانت من
 تلك اجزائه كمن ينقسم الكلام في الفردية التي لم ينقسم فيها جسم ولم يبق عليها
 تنوع اصلاً اللهم الا ان يقال ليس في العالم جود قد لم يتركب منه جسم يقال
 ان من شأن اجزائه الفردية التركيب والتحليل فكان من شأنها الرمالا **قوله**
 والافاء اي كما ان اي مقوله كخلفه ان يحفظ اي كما ان اي انتم يحفظ
 الافاء الاصلية لما كره من ان تغير اجزاء اصلية بعد ان افاد قوله

الاجزاء

فصل من ان بصير نطفة ولو سلم انه بصير نطفة ولعل الله يجعل الاجزاء
الاصليّة للمنفعة من غير النطفة بان كانت حاصلة في دم الام من دم بعض
او نطفة وقوله والفاوة في الدم قد لا يجوز جداب عن قوله فيتم ان يتولد
اي لا اعتبار للاصالة العقلية منها لان الخصم في مقام الاستدلال
لا في مقام المنع فلا يفيد الاصل في العقل وذكر في شرح المواقف ان
الاجزاء الاصلية من الاجزاء الباقية في اول العمر آخره وقال بعض الا
ماض من الاجزاء الاصلية من الاجزاء الحاصلة في اول النطفة ان في
اول تعلق الروح **قوله** وان امكن من غير مثل احد الاجزاء ففعله وذلك
بالانتفاع قبل الجسد الفرد ولا يقبل الانتفاع بالخلق قلنا انه يعمل النكاح
والتحليل نعم انه لا يقبل التخصيص والتكاثف لغيره وانه قد ورد على كل
مكان فلو قد ورد على ان يجعل الجسد الفرد كما يجعل وقوله والآن لم نغذي به هذا
ممن خان الله تعالى ان يخلق انواع الامم في الاجزاء الاصلية
لا في الاجزاء الزائدة الغضوية ان نكح الاجزاء الاصلية وقوله لان الغدة
للروح المتعلق به لا تخفى عليك ان جمهور القائلين بكون الاجزاء حاصلة
بكونها باجسام مجردة خالصة عندهم ينبغي ان يكون مركبة في اجسام مجردة
غيرهم ان يقولوا بانتفاع اجزاء الروح ايضا لان الروح متعلق بجميع
الاجزاء التي تعلق بها الحقيق **قوله** قلنا انما يلزم التنازع في خلقه
مما يبدى البديهي ان يقاومة البديهي ان انما من غير على مقابلة البديهي
الا انه نفس الغاية وقوله يبدى غير ان وقوله مع منسوب بقوله مقابلة
كل واحد من الاجزاء وكذا قوله من منسوب به ايضا وقوله غير مسموعة

ولعل
غيره

ولعل انما اجزاء المسموعة اذ لا شك ان كل واحد من الاعراض والتعذيب
يكون متعلقا باجزاء يكون متعلقا بالبدن فلهذا لم يكن في اجزاء النكاح
اجزاء اصليّة لزم تعذيب جلد النكاح بلا معصية واما في تعلق الامم باجزاء
فغير معقولة اذ الغدة الاصلية يكون باجزاء فرد على الام قطعاً
ان كتب الاعمال ان يجعل الاشياء ان يخلق الله تعالى في مقابلة الاشياء فادانية
والاشياء اجساماً ظاهريّة فلهذا جعل الاشياء ان يخلق الله تعالى في مقابلة الاشياء
اجساماً دانية وليس المراد ان الاشياء يتقلب اجساماً دانية اذ لا يجوز
انقلاب العرض الى الجود وفي شرح المقاصد ذهب كثير من المتأخرين الى ان
الجزء ان كان كغذاء وسان وسان اي عود وعلماً باكتفيته لا مكاناً اي
لا مكان الحقيق وذكر في شرح المواقف وورد في الحديث حيث يستل البنية وم
كيف توزن الاعمال ان كتب الاعمال وصحفاً من التي تدرن وقال بعضهم
المراد بالبدن العقل قال ان مع اكتفاء بالكتاب قبل الاول ان يقال
وكتفاء بالتعال لان الكتاب اقرب من الكتاب الى التعال ولعل وجه ما ذكرنا
ان مع وجود ان الكتاب يذكر في القرآن مع الكتاب قال الله تعالى واما من
او في كتابه بيمينه فصف بياضه باسيرة وقوله والكتاب مائة من
عليه تفرع بكون افعال الله تعالى متعلقة بالاعراض لعل في ذلك حكمة لا
تطوع عليها **قوله** تع اعطيناك الكونين في قوله والواقع انه غير
مشهد ونحوها بغير العلمين هو ان الكونين هو الكونين وذكر في شرح المواقف
قوله تع انا اعطيناك الكونين بدل على الكونين وبدل عليه ايضا قوله
م لا صاحب وقد قاله ابن تيمية يوم الحجة فقال على القراط او على البهائم

او على الكوض وروي انه عم قال انه اي الكوض تدر في الجنة وعدنه مع فيه
غير كثر اصل من العسل وابيض من اللبن وابدن من النكح وقيل هو عدنه في الجنة
كذا في تفسير القاضي ويكفي ان يقال ان الكوض راسه قدس من سبعة عشر دارة
تدر خارج الجنة فعلى هذا اي ان الطيبين يدر الى ديار **وروي** الطيب
من المكاييل يعني ان صاحب الشاة او الثور لا ينام ان يكون له في العطن
بل يكون ذلك لتفصيل الشاة بطول وركبه **وروي** في شرب منه اي فتدله فلا
تظلم بظلمتها الى فلا يعطش وقوله ويجوز ان لا يرب ان رايه الى جوابه سؤال
مقدور وهو ان يقال هل هو لا يظلم وان ارضى النار وقوله قد روي ان شاة
الي ان شاة انما يكون في الموقف قبل دخول الجنة وهذا لا ينافي ان يكون
الكوض في الجنة فانه يقع في داره ان ياتي به الكوض الى حيث شاء **وروي**
ادق من السم اي فتدله فويله منبه اثنان وهو مع خبره للبند الاول
وهو قوله وما ورد في هذا اي في قوله ان رايه الى جواب سؤال مقدور
وهو ان يقال ان هذا الحديث مخالف للرواية المشهورة وهو ان الميزان
قبل القراطيل والاعتداد بالشهود وقوله يجوز ان ينافي من كل طرف هذا
وان جاز عقلا في التركيب بانه من اول الجس ان يقال مثلا فان لم يجدوا
في الموقف المتأخرة زمانها فاطلبوا في الموقف المتقدم تقدم زمانها
بل المناسب ان يقال فان لم يجدوا في الموقف المتقدم فاطلبوا في الموقف
المتأخرة اللهم ان يكثر الوقوف في كل واحد من العراط والميزان ويكون
الوقوف الاخير في الميزان متقدما على الوقوف الاخير في العراط فالوقوف في
الاولان بالعكس في غير تطبيق الحديثين او ينكر الوقوف في العراط ويكثر

الوقوف في الميزان منه تطاير الوقوف في الميزان **وروي** والسكان في الجنة
اي فتدله في حال الاجماع وذكر في شرح القاموس وعلماء البستان في باب طين
الذي يابركه بوجه البلاغة والرافعة لاجماع المسلمين لا قابل تعلق الجنة دون
النار فنبهونا بنهونا وقوله كقولنا ان يكون ذلك البستان اي وقيل كقولنا ان
يكون اليبوط مستقارا في سوط الميزان والنار في سوط الجنة وذكر في شرح القاموس
لم يرد نص في موضع مكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق
السموات السبع وكنت السور كما بقوله ثم عند سورة المئين عند الجنة
اي فوق وقوله عليه ان سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارض
السبع مائة مائة فتدله في ذلك العالم الكبير **وروي** يجعله لا جلال الاخرة
لازم لوجود الجنة وهذا اذا كانت الدار اسك ما غير من رايه مثل ان
يقال نحن نجعل لزيد دارا وانما اذا كانت الدار من داره مثل ان يقال
نملك الدار كجملتنا لزيد فالظاهر البناء وهو كغير تلك الدار من زيد انما بنا
على الهيئة او بالعارة وقد ذكرنا وانفس الدار فينبغي ان يكون موجودا
وقت حصول هذا القول حتى جعلت من رايه وقوله فتدله من الظاهر
لا يخفى عليك ان الحكم على الحكم بالنقل يعني الاعداد بالفعل وهذا معنى صحيح
بل واقع عما ذكر في قوله نعم اعدت للمنفذين وهذا الاصل في كاف الناس
فانما يصدر المنع والتخفيف في مقام التعليل والتمارض **الكل** واليهم اي
ولعل المواد بالشيء هو موجود في الدنيا فانما دار العناء وروح الكهنة
في الآخرة فانما دار البقاء وهذا الاصل في كفايتها فانما وراة المنع و
القابل بانه من كل الاثام كان في حدود النقص الا بما في فوجيته اثبات

كذا ان المراد بالشيء هو الموجود المطلق والقياس على قوله في قوله كل شيء
 وهو بكل شيء علم غير مقبول عندنا ان كان لا ينفى **قوله** وانما اذا ادعى وحاصل
 كلام الشارع انه اذا فسخ الكل اجتنبت في كل شيء ببدله في آخر بعد خطه هذا
 ولا ينافي الدوام التوقيف وحاصل كلام الحكم انه اذا قدس وقت فناء شيء من
 الكل اجتنبت في مثله اولاً ثم ينفى ذلك الشيء بعد وجود مثله ولكن ان نقول ان
 فسخ منه شيء في آن من ببدله في ذلك الآن من آخر ولا ينقطع الدوام اصلاً
 وهذا التعقيب اول في الاولين كما لا يخفى فتأمل **قوله** بل يكفي الخروج الى
 فتقوله بل يكفي الخروج عن الانتفاء به يعني ان خروج كل شيء في الكل اجتنبت
 عن الانتفاء به لا ينافي الدوام الكل اجتنبت بحسب اصله ومادته وهذا لا
 قتال كافي للادعاء فانه مقام المنع سرنا وقوله ان المقصود بالاجتناب ان
 الانتفاء الجور وقوله ومنه ان في كل ذلك الشيء البراءة فان كان المقصود
 من الشيء هو الاكل في ملكه فوجه عن الانتفاء بالاكل وان كان المقصود
 منه التلبس في ملكه فوجه عن الانتفاء بالتلبس وقس على هذا الظاهر وقد يقال
 ليس المراد في قوله في كل شيء ما في الوجود من عدم الملك فان ابن عباس رضى
 تعالى عنهما في تفسير كل شيء في ميت الوجود فعل هذا يكون معنى الملك هو الموت
 قال الشارع وذهبوا بحقيقة الالهات تنقيحاً قالوا اجتنبت والناظر في قول
 اصحابنا في هذا لا ينفى سوى الله تعالى ذلك لان الفقد الجسدية لا يفقد آثار
 غير متناهية لا في المدة بل لا يفقد على فعل في زمان غير متناهية ولا في الفقد
 بل لا يفقد على فعل عدد غير متناهية واجيب بغير ذلك كله علم ان الفاعل
 الحقيقي عندنا هو الله تعالى وهو قادر على ان يفعل غير المتناهية سواء كان

او في القدر **قوله** الشك باله انما ان المراد باله انما هو مطلق الكون
 والحق السحر اتم في الكون وجه فلهذا افرد السحر بالذكر وذلك لان المراد بالسحر
 هو ما يستحق في تحصيله بالتقرب الى الشيطان مما لا يستحق به الانسان و
 ذلك لا ينقب الآلة مباشرة في الاراد وحسب النفس فان الشايب ينشأ
 في النضام والتفاد وفيه ايتية ان في ايتية دم والولي كفا في نفسه القبح
 ولا شك ان ما يتقرب من الشيطان لا بد ان يكون كقول اهل الكتاب ان غير
 الكون ما يتقرب به الى الشيطان ايضا فلا بد من ذكر السحر ايضاً في بند في الكون
 المخلقة بل الكتاب في غير الكون قال ان روح والنوار عن النور ان في كل شيء
 في الغراء كما يجب ان يعقد بالمثل او الضعف فتقوله في فان يك منكم مائة
 صابرة يغلبوا مائة الآتية وفي انما نادى فان نبته واذ لم يكن للمسلمين
 قوتاً وجاءهم في العدد ما لا طاقة لهم به فلما بان بان يفرحوا به بلحقوا
 بالمسلمين وقوله والابا واذ احرم الى الذنب فيه ولو صغيرة فالكبير
 فيه كبيرتان وقوله ما كان مقدته مثل مقدته شيء عاذك كالكسرات في غير
 حال الغيب فتقوله او ان كنه قطع الطريق مع افد المال فانه فوفا السعة
 قوله وكل مصيبة اقرب قليلاً بقوله دم لا صغيرة مع الاضرار ولا كبيرة مع
 الاستغفار **قوله** انما اسما ان احتجبت ضافان بل يجب ان يكون متساو
 لهما ان متساوان معلومان بذاتهما في تنقير الاجتناب عن احد ما و
 ان لم يجنب عن الآخرة متساوان من عليه ايضاً بان الفقد قد قوام
 بينهما بان الكبيرة فقط العدا كنه حتى حق الشك دون القضية بل
 على انما ينفى فان بذاتهما في الكون والافق ان حالان متساوان في الكون

في انحصار افراد الكثرة الكامل في الكافة افراد اخرى مطلقا في الكافة
 والله لا يقفون بشك بهاء واعلم ان الشك بما في مشهور في معنى الكفر
 لان الكفر ملة واحدة كما ورد في الحديث ولان الكفار كانوا يتبعون
 الشيطان في دينهم ولا يتبعون الله ورسوله في ذلك مع انهم كانوا يعتقدون
 بان خالق السموات والارض هو الله تعالى وهذا فسر مشكك لا شرعيا
 الشيطان لله تعالى وذكر في شرح انحصار الكافة اسم كنه لا يبان له فان ظاهر
 الايمان فهو منافق وان اظهر كونه بعد الايمان فهو الكافر فان قال
 بالآيين او اكثر فهو المشرك وان كان متدينا بعض الاديان والكتب
 والمنسوبة فهو الكفاية كالمسلمين والنصارى وان كان يقول بغيرهم الدهر
 واستناد الحوادث اليه فهو الدهر وان كان لا يثبت الباري تعالى فهو
 المعطل وان كان آمن بآفة بنسبة النجوم والظواهر واستعار الاسماء
 يعطى عقابا بهي كونه بالاتفاق فهو الذنوب وبعضهم الى انه لم يقل
 فلا يد ما قبل يعني ان هذا القائل فقيم الا لو ادب ببعض في قوله وبعضهم
 هو النور في اهل السنة فاعترض على ان ذلك ما ذكرنا اننا سألنا على اصل
 المعتزلة دون اهل السنة ما جاب بان المراد ببعض هو البعض في
 المسكن فثبتا ذلك المعتزلة قطعاً دون اهل السنة وقوله قبيح في قوله اي
 قول اهل السنة وقوله انه يجوز ان هذا ناظر الى قوله فلا يد اي لو سلم
 ان قوله لا يثبت الا باهية هو كلام اهل السنة لم يجوز ان يكون عدم
 احتمال الا باهية امر اعاد با يكون الا باهية منافية للحكمة بدون لزوم
 التبع العقلي فلا بد ان قوله بالغ العقلي اي وقوله ثم ان اعتقاد لا بد

نور

يجب

يجب ان لا يثبت ان الله تعالى لا يثبت ان الله تعالى لا يثبت ان الله تعالى لا يثبت
 في هذا المعنى كقوله في قوله وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن
 السيئات ان التوبة لا يقفون بشك ان الله تعالى لا يقفون بشك ان الله تعالى لا يقفون بشك
 على ظلمهم وكقوله دم في انشاء حديث التواء سفرهما عليك في الدنيا وانا ام
 اغفر ما كان اليوم **قوله** واعتزله بقوله تعالى فقلوا اذ انكفروا ايم علقته
 بقوله لا يبع اي على زعم المعتزلة ينبغي ان يكون معنى قوله تعالى ويعفو ما دون
 ذلك كمن جاءه الصفايد والكبايد الموقونة بالتوبة فورد عليهم ان
 الشك الموقون بالتوبة يكون معقودا كيد العام فلا معنى لان يقال
 يعفو ما دون الشك فورد ايضا ان معقود الكبايد الموقونة بالتوبة عاقبة
 واجبة على عدم فلا فائدة في تعليل في الكسبة ثم ان هذا الاعتراضات
 كانت واردة على المعتزلة القائلين بخصيص العفو بالصفايد والكبايد
 الموقونة بالتوبة سواء جعل التوبة قوله بخصيص او راجعا الى الآيات والآيات
 او الى المعقود فلا معنى لقوله ان التوبة للمعقود لا للآيات والآيات مع
 ان ارجاع الضمير الى المعقود خلاف الظاهر وقوله خصوصه بالصفايد
 انت جدير بان كله ما كانت هيئتها متساوية للشك فينبغي ان يكون عاقبة
 ما دون الشك من الكبايد والصفايد اذ لا يفسر ان يقال خلا ان
 الله تعالى لا يقفون بشك به ويعفو ما دون ذلك الكبايد والصفايد
 بقاء وعدم حسنة ظاهريه كان له عوفة تساكب الكلام وقوله لا يجب
 معقود صغير غير التائب يعني ان هذه المعقود جاذبة عنهم كثرها
 غير واجبة لتفوق ان شاكها فمقودا كبيرة عن التائب فانهم غير طاهر

لم يتحمل الكبيرة على الكفاية لو لم يتحمل من عليه لزم الخبز والاهل ما ان يقع التقييد
 بالحقبة بلا دليل وذلك لان الكبيرة لو كانت على ما يتناول الصغير في الكبيرة مطلقا
 لم يقع آية الكفاية ان يتبينوا الكبيرة مطلقا كنتم صفا بكم كنتم مفعلة الصفا
 كانت بغيره فلا حاجة الى التقييد بالحقبة والناحية ان يقع التعليق باللا
 اجتناب بطلاقة اليد لان مفعلة الصفا بكم يكون حاصلها البتة اجتناب
 الكبيرة مطلقا هذا وما نتج ان يقع لزم الا الى ودين المذكورين اما قوله
 بغير التقييد بلا دليل فلان مثل قوله وفي قول متقال ذرة من ابرين دليل دال
 على ان الصفا بكم كانت مفعلة بالحقبة لان بعض الصفا بكم مفعلة وبعضها غير
 مفعلة فلا يتعدى التقييد بالحقبة حتى يخرج الصفا بالغير المفعلة ولما قوله
 والتعليق بالاجتناب بلا غاية فلا يمتنع ان يقال مثلا ان العبد اذا
 اجتناب ما سوا الصفا بكم الكبيرة مطلقا مطلقا كانت الصفا بكم مفعلة
 واذا لم يجنب الكبيرة بطلاقة كمن الكبيرة بكم مفعلة فلا الصفا بكم مفعلة با
 الكبيرة بكم مفعلة فعلا هذا ينبغي ان يكون في التعليق بالاجتناب غاية
 فالاول ان يقال ان على الكبيرة على الكفاية كمن كمن وان كان اصلا لا على
 كمن ان يقع بصدرا المتع الا على الكفاية كمن كمن وكذا ان تقول المراد
 بالكبيرة ما يتناول الصفا بكم وكما على الصفا بكم مفعلة ما على قوله بغير
 يعمل متقال ذرة من ابرين **والسماحة** اي او لعدم الدقة الى او
 حوام السماحة لعدم دقة التادع داخل التادع ان يتعلق به
 السماحة بعد دقة التادع قوله لا يمتنع الدقة يقع ان السماحة وما
 السماحة لا يمتنع وقوع حوام السماحة فلا يكون مكسب الكبيرة حواما

لا يتبين

او هو في قوله لا يتبين

عن السماحة **والسماحة** اي او لعدم الدقة الى او لعدم الدقة الى او
 على ان استفاد التقييد بالحقبة ما يتناول الصغير في الكبيرة مطلقا
 عدم بالاستفاد ان الاستفاد شاعرة لانه طلب التقييد بالحقبة
 هذا ابتداء اصحاب الكبيرة بطلانها هو **قوله** يدل على كون السماحة
 اي والحكم ان السماحة قوله في استفاد شاعرة ان فغيره يدل على بغير
 السماحة في صفا اهل الكبيرة والاي كان لغيره عن الكافين معنى على
 ما ذكر ان يقع على التفصيل والله الموفق **قوله** ولا يمتنع من السماحة
 اي يقال بكونه في هذا الام الى قص ومنه قوله في لا يكون نفس شيئا كذا في
 الصفا وقوله يقع اصل السماحة لان النفس كذا وقعت في سياتي التقييد
 فينبغي عدم وكذا السماحة كذا وقعت في سياتي التقييد لعدم ايضا
 وهذه الآية تنفع اصل السماحة سدا كانت بغير طلب التقييد عن الغير كما
 دنيب اهل السنة او بغير طلب زيادة التقييد كما ذهب اليه المعصية و
 قوله ولعلنا نقبل بطريق اخر اذ ان كلمة في الآية الكفاية اجليته اي
 لا تقبل السماحة في اجل كل نفس عاصية بل قبلت السماحة فانما تقبل في
 اجل النفس الطبيعة اذا كانت تقييد للنفس العاصية حاتم غير
 بان هذا التقييد لاجل النفس العاصية التقييد بكم يكون كل سماحة
 لا يكون مقبولة لاجل النفس الطبيعة التقييد للمصفا فيظهر ادعاء
 الغير الى نفس ثابته ايضا كذا وقعت في سياتي التقييد لعدم **قوله**
 بعد تسليم ولا لئلا يقع قوله بغير اليمين الدلالة اي قبل ان الغير
 ليس هو اذا الآية تدل فيهم فيكون قبول السماحة مختصا بهم فلا

يكون عاما لا يخص وقوله فان السكرة المتعينة عامة يجب الدفع
قال صمد الزبدي في التبيين ان العام لفظ وضع لشيء مستوفى بجميع
ما يصلح له ثم عد السكرة المتعينة في العام كذا لا بكل رشا وكذا لا بكل حال
غير ذلك وقوله ليس يلزم منه وانت فيه بالكلية اذا قلت لا دخل في الدار ولا
يوجد على الطريق بل ان يكون احد على الطريق ولا شك ان ما نحن فيه كان قسرا
قد ذكر ولا يهدى على الطريق فالاعتراض انك قد رتبته واجاب انك قد رتبته
وقوله نعم لو قيل انما هو اذ ذكر المقتضى ايضا وانه المقتضى قال انما
الاصل ان من قال اعطاه الكتاب ومنها قال الوقوف على المطاوعة في التوبة
ومنها قال الامر في النار وكذا في **قوله** فخصها بالكلية انما كان ذلك كيف
يكون دلالة عامة والارادة خاصة مع ان الارادة بدون الدلالة
غير جارية اصطلاحا للدلالة العامة كجاء في وضع اللفظ كانت للعدم
والارادة الخاصة كانت بحسب دلالة التوابع الخارجية من الدلالة على
ثبوت الشفاعة فيجب ان يحقق تلك الدلالة على عدم نفي الشفاعة
بما ينزله الدلالة بقدر الامكان واجب في شرح الواقف من ادلة المعول
بان يقال ولا يتكلم في نفي الشفاعة لا بد ان يكون خاتمة في الاستصحاب
والا وثم لا تالفت الشفاعة في حق كل شخص ولا جميع الامم والاشياء
مقدم على العام فلفظه هو معنى **قوله** فلما معنى للعفو انما هو قوله مع ان
لان ان لا معنى للعفو في صفة من لم يثبت من الكيفية فاما انما اذا لم يثبت
من الكيفية يستحق العذاب للضعف ايضا في كان للعفو معنى نفي الشفاعة
من مذهب المعول سد ان لم يكن الكيفية الضعيفة لا يستحق العذاب اصلا

وكلام ان لا معنى على هذا الشهود اذ لم يثبت منهم اصلا العقل باستحقاق
العذاب بارتكاب الضعيفة سواء كانت اجنب عن الكيفية او لم يثبت وقوله
غير مقيد بغير ان قوله فلما معنى للضعف بالضعف الى صفة الجنب لكنه لا يفيد انه
يكفي لهم ان يكون للعفو عن صفة الجنب معنى وقد عرفت ان كلام ان لا معنى
على ما هو المشهور **قوله** لانه يكفى بالاجماع انما هو قوله ان يرد ان يرد
الاجماع في جهنم في انشاء العذاب لكن الشهود بين الضعيفين ان اجزاء الاجزاء
هو العذاب الاعظم معلوم ايضا ان دال العذاب هو الجنة فالحكمة المذكورة
غير معقولة فكذلك في انما لا يجاء **قوله** ان الذين آمنوا انما هو قوله
معنى هذا الاستدلال انما كان رتب الوصول الى جهات الشهود وسر على الاجزاء
والعمل الصالح في غير الشراط الكبار بدخل على ان مكسب الكيفية تام للقرن
لا يخلوون في النار والآحاد فكل بالفعل من مكسب العلم الكيفية ونحو ذلك
الا على الصفاة حكمون الادلة الدالة على كون المؤمنين اهل الجنة يجوز
الاجماع وقوله يبطل مذهب المعتزلة وهو ان مكسب الكيفية في النار
ان من دخل النار فانه اجزا **قوله** وقد جعل في الكثرة انما هو قوله فلما يرد
جواز الاتفاق فربما ان يقال كذا ان يكون مراتب حقيقة النار متناهية
وتنه في احوالها في عذاب الكفار انما هو من العذاب فالحديث فيها ومع
ذلك كانت عذابهم اشد من عذاب المؤمنين وان كانوا ايضا خلقا في
النار فمع هذا حكمون الخلود في النار واما الحكم على الاطلاق في لا دليل
عليه فكان في غير المنع وقوله وهذا الدليل الذاهج انما هو قوله لا دليل
انه ليس بدليل بل قد ذكره للتبسيط على وجه الحكم في عدم فلو داهل الكبار

في اننا بعد نبوت اصل الحكم بالنفس من الله آله على عدم الخلود حالاً لا غير
 عليه بالنية او العارضة لا بقيد ثابتاً **قوله** مقررنا حاله
 انما فنقله لم يتفصل عن معارضة الدنيا يعني ان معارضة الدنيا غير خالصة
 عن النفع في الجملة فلم يترك مقررنا الآخرة حاله عن النفع لم
 يتم. **قوله** احدهما عن الآخرة وقوله كنهه غير مفيد يعني ان منه قيد الخلود
 غير مفيد هو ما كان عدم الخلود لا ينافي الخلود في النار خلافاً لما
 في ان يقال لان الخلود **قوله** وقد يستعمل في الكثرة والكثرة
 منه توجيه كلام ان ربه هو ما فنقله يعني الدوام الى بعث استواء الآخرة
 كما كانت الطويل يعني عام يتناول فلو ان الكبار ولا محارضة في حق
 معنى الدوام لانه الظاهر المتبادر من لفظ الخلود ويتناول ايضاً فلو
 اصل الكبار يدرك كان له بعد الحق فيجعل على الكثرة الطويل بدون الدوام
 وقوله بل هو من ضروريات الدين الى فلو ان الكثرة ومعنى الدوام كان
 من ضروريات الدين حيث لا كتاب الى النظر والبيان اصلاً **قوله**
 وما انت لمؤمن لما لا لا يعني عليك الايمان متقد بنفسه على ما ذكر في شرح
 الحق في الكلام في قوله ثم انؤمن لك ليست للتقدم بل هو ايضاً لتقدم
 القول في شرح المقاصد وهو نقول بالبراء لا اعتبار ومعنى الاقرار
 باللام باعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله ثم حكايته وما انت بمؤمن
 لما لا يعني في العلم كقوله ان يحصل فيه ان في قلبه ان الكثرة
 له القدر في حاله يعلم ان الكثرة عادية في نفسه مطابقة في نفس الامر وقوله
 كما لا يخطأ وكما لبعض الكثرة على ما ذكر عليه قوله ثم هو قوله كما هو قوله

ابنائهم وقوله ثم وجدوا واستيقظوا انفسهم الى غير ذلك وقوله من
 الاذعان الى القبول والتسليم **قوله** ثم في ذلك انما فنقله فان قلت
 انما قال في شرح المقاصد ان قبل ما بيننا الى اصل بدون الاذعان و
 القبول مع الحق ودوام الاستكبار كما لا يخطأ في بعض الكثرة يكون
 من قبيل التصور دون التصديق وهو ظاهر البطلان فلو كان لا
 تدعى الاكون التصديق على ما فسرنا ربه هو التصديق اللغوي العبري
 بل ويدل غايته انه يجب في الايمان استلزام احوال كقوله بالافتيار
 وقوله كالحج ودوام الاستكبار وانما انه يلزم على نفسه وتفسيره كونه البقاء
 الخالي عن الاذعان والقبول تصوراً او قادحاً من التصور و
 التصديق فذلك كذا في الكلام في امكان الاتقان بدون الاذعان
 وفي كونه بعض الكثرة متوقفاً على ما جاء به البعث في غير هذه قبس
 وقوله قال انما يعني لان امكان الاتقان بدون الاذعان و
 لان ايضاً ان بعض الكثرة متوقفاً على تصديق وقوله امر قطعي و
 الحق انه امر عام يتناول القطعي والظني وقوله وقد نص عليه في شرح
 المقاصد ان ايضاً نعم قد نص على ان الايمان امر قطعي كذا الايمان تصديقاً
 فالحق قد اعتبر فيما استدل به بما كونه امر قطعي وانما كونه التصديق المتعلق
 امر ايقيناً علم ذكر ان ربه ولا الشك في ان ربه قد قرره بان العبري
 في جميع افراد الايمان هو التصديق على نظر وذكر في شرح المقاصد ان الظن
 الغالب الذي لا يخطأ معه احتمال النفيين بالبراء حكم البقاء في كونه
 حقيقياً فان اكثر الدوام في هذا القبول وقوله ولذا يلزم التفسير المستمر

عان

في يكون واجبا الى الحق المعقبة عنه بكونه وهدا توجيهه او غير ما ذكرنا
 ان وجهه وهدا ان يقال ليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب بل في
 الصدق الى الكبر الى ان يقع في القلب نسبة الحكمة التي من مودد الايمان
 والتدبر في ذلك الخبر من غير اذعان وقبول الى غير ادراك ان النسبة واقعة
 او ليست بواقعة وهذا الادراك هو المعنى الذي عتبه بكونه وهدا
 فتأمل **قوله** كان اطلاق اسم الكافر في قوله ان راجح لكل من القوم
 المذكورين معنى انهما اذا كانا ان الكفر في مثل هذه القدرته ايا والحق
 ان احواد ان وجهه وهدا ان الكفر في مثل هذه القدرته ايا والحق
 فيما بينه وبين الله ايضا لان الشرع قد جعل هذا التصديق كالمعدم
 كما جعل قال ان وجهه في حكم العدم فاداد باطلاق الحثيث او اذ بقوله
 بطله كافر انا بطله كافر اخبرنا بينه وبين الله تعالى لا يجوز اولا احكام الا
 عادات فلهذا قلنا **قوله** لكن لا يجعل السقوط ايا فان قيل يصح في
 ان يسمي بان القبلة بيت المقدس قد يقط بعد نزول قوله تعالى فقل
 مشركي اني اراهم قلنا السقوط ايا فان كون بيت المقدس قبله كان مختصا
 في ما اقول الاسلام والتصديق المتعلق بذلك كان ثابتا في ساقط
 اصلا واما التصديق بان القبلة هو المسجد الحرام فذلك تصديق آخر
 متعلق بحكم آية زمان آية مما مل قال ان وجهه والافراد قد كمل فان
 قيل كيف يمتثل مع انتفاء الجوز يستلزم انتفاء الكل قلنا حاذركم في الماسية
 الحقيقية بخلاف الماسية الاعتبارية فان التواتر دكن في ادراك القلة
 مع انه نفي في الاخرى والاقى **قوله** والتصديق باق في القلب ايا

فقد

ففعله هذا امتنا في ان انت فيه مائة لا حدس لسايل على ما هو المشهور وادرك
 لان قوله ان وجه التصديق باق في حالة النقص كما ذهب اليه الغلاة قال
 ان وجهه ماله نيل الى في حالة النقص والغلاة انما هو عن حصوله فتلك الحالة
 حال الذي حال التوفيق لا حال عدم التوفيق واما حال التوفيق يكون
 في القلة الكافلة **قوله** فليس كذلك ايا ففعله لا حال عدم التصديق
 يكون في القلة الكافلة ومن عندنا رتبة من انب العفل الانساني واقوله
 قد يذيل فيها ايا في حال الحصول فان الانسان حال التصديق في قلبه
 جاز ان يذيل عن حصول هذا التصديق الحاضر مان لا يلتفت الى نفس
 من التصديق قصد الكمال ان عدم الانساق الى ما حفر في القلب لا يتبع
 وهو لا عن حصوله لا لغة ولا عا **قوله** حتى كان المؤمن اساء ايا
 ولا ان وجه جعل الحق الذي لم يطر عليه ما يقاوه في حكم ان كان
 الا قدرته في التوكل ايا في بقاء الايمان مع ان الافراد جز من حقيقة
 الايمان عند كبر من الحثيث فان قيل الافراد ايضا لا يجعل السقوط اذ
 الشرع جعل في حكم البقاء كما جعل التصديق كذا قلنا ربا يطر على الا
 قرار ما يقاوه كما في حالة الكراهة بخلاف التصديق **قوله** واما الاقرار
 شرطا ايا وهو مذكور في شرح القاصد ففعله لهذا الغرض ايا لا جوار
 الاحكام عليه في الدنيا من القلة عليه والقلوة خلفه والذين
 في مقام الكسب والخطابة بالعدد والذكوة وكذا ذكر وقوله فانه يكون
 بجواز الحكم ايا كذا لانه الايمان بجواز الحكم وان لم يطر على خبر ان الا
 لغرض من ذلك لا بد ان يكون على وجه الاظهار على الامام وغيره في هذا

قوله

الغريب ايضا فلا فرق بين المذهبين في وجوب الاظهار والغرض وذكره
في شرح المقاصد فمعنا هذا المذهب الراجح عندى بقلبه ولم ينعقد له الاقرار
بل انه في علمه لا يكون متوهم عند الله ولا ينفق وقول الجته ولا النجاة من
من الله ولا خلاف ما اذا جعل اسم التصديق فقط فان الاقرار لا يوافق الا
فكلام عليه فقط **قوله** والتصديق معاخذة اي قوله واما انه التصديق
اي وذكره في شرح المواقف واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة
عن التصديق وذلك لان الراجح انما يطلب اليه بلغتهم بغيرها ما هو
المقصود بالخطاب على ان لفظ الايمان في الشرع متغير عن وضع التسمية
لتبسيط الامة عقله وتغييره بالتصديق كما بين في نقل القيلولة والتكوه وامثالها
ولا اشتراط اشتراط تطاير بل كان هذا بذكر اول وقوله ولانه خلاف
الاصل اي والان الحق الاخير غير التصديق هو خلاف الاصل او اذ ادان
سابقه ما في القلب هو خلاف الاصل وقوله كقول ان يرد بالابان في كثر
قوله في قلبه مطعون بالابان معناه اللغوي وهذا لا ينافي ان يكون
للاقرار جزا من معناه الشرعي وقوله حسب خصوص المتعلق والمتعلق ما
جاء به النعم وقوله وهو في الحق اللغوي مجازا سدا لم لا يكون ان
يراد بلفظ الايمان اللغوي مع الاعتبار الشرعي باعتبار كونه ماصدا
عليه من معن الايمان اللغوي فلا يكون لفظ الايمان مجازا غاية ما في
الابان ان يكون الالف واللام للتعريف وهذا لا ينافي ان يكون
اللفظ مجازا والاول ان يقال ان لفظ الايمان غير متفصل عن معناه
اللغوي الى معن مجاز له كما في فتاوى من ان ايراد به التصديق في النصوص

ايضا

ايضا كقوله التصديق المتعلق بما جاء به النعم وهو المعنى الشرعي لانه المتبادر
عند الاطلاق فلا يضر ان المعنى اؤخذت بغيره ام لا زائد او هو الاقرار
قوله ههنا شفت قلبه اي قال بعض الفضلاء ان الله قال التصديق
معاخذة لذلك ولم يقل التصديق في ذلك ان الله انما يدل به مجموع
التصديق فلا يرد ان يكون لكل واحد وبلا منقذ او لا يمكن ان قوله سلا شفت
قلبه مما يرد ان يكون على الايمان هو القلب فلا الشك ان الله قال الله وحده
عم لا ساء وقد قيل من قال لا اله الا الله محمد رسول الله **قوله** سلا شفت
قلبه اي قوله عندهم اي عند اسهل اللغة وقوله انما يتم اذا علم اليه عدم النقل
اذ لو وقع النقل في الشرع لم ينام اسهل اللغة من الايمان ان التصديق بالاس
فانهم لا يحلون الا الحق اللغوي كمنهم من يقول التصديق بالاس فقط
فوجب ان يجعل الايمان عبارة عن التصديق بالاس انما عن التصديق
العليه او عن مجدها وقوله فيرد عليه التصديق المعاصدة وذلك لان
هذا التصديق ما دلت على الايمان هو التصديق بالقلب كمن عندهما
بنته وسدان يقال ان اسهل اللغة لا يعرفون الا التصديق بالاس
مع ان لفظ الايمان غير متفصل عن الحق اللغوي فوجب ان يجعل الايمان
عبارة عن التصديق بالاس كما في **قوله** من لو فتننا اي قوله
يرد عليه اي وقد اورد ان الله في شرح المقاصد حيث قال انهم لا يعرفون
الله ان الايمان هو التلطف بهذه الحروف كيف ما كان بل التلطف بالكلام
الدال على تصديق القلب انه لفظ كانت وانه ووف كانت من غير العمل
التصديق بوجاهته والاصل انه اسم للمقيد دون الجمع قال ان الله كانت

خبر بان هذا الكلام على السند فان الجواب المذكور من غير ما منه المفعول المتأخر
 على ان اهل اللغة لا يفترون منه الا التصديق بالتساوي بل انما يعرفون
 منه التصديق بالتعقب فقط لا بد من انما لو فرضنا ان لفظ التصديق لم
 يوضع لغير ما وضع لغيره او لم يكن اهل اللغة ان التكلف بشكل اللفظ هو
 وذلك لعدم دلالة تعاقب وجود التصديق بالتعقب الذي هو الايمان ثم لا
 يخفى ان هذا التقدير يوجب سندا للمؤمن فاقدم قوله اذ لا يدخل في الاصلح عليه قوله
 فبطل وقوله لا اختيار له انما لا بد له وقوله يستحق الجنة ولا يستحق البقاء
 من الخلود في النار خلاف ما اذا جعل الايمان اسما للتصديق فقط
 يستحق الجنة اذ قوله ان يطلق عليه لفظ المؤمن من حاصله ان رجلا اذا
 اقر بالتساوي وعدا ما لا يطلق عليه لفظ المؤمن عند اهل اللغة ايضا يكون
 يعني التصديق بالتعقب ويكون اطلاق هذا اللفظ على هذا المعنى اطلاقا
 حقيقيا عند اهل اللغة واما عدم وجود التصديق بالتعقب فلفظ المؤمن عند
 اهل اللغة ايضا يكون يعني التصديق بالتعقب ويكون اطلاق هذا اللفظ
 على هذا المعنى اطلاقا عند اهل اللغة واما عدم وجود التصديق بالتعقب في ذلك
 البطل فانه بناء على ان يكون اطلاق لفظ المؤمن حقيقة كما اذا قلنا زيد العالم
 مع ان زيد لم يكن عالم اطلاقا فان لفظ العالم حقيقة هو ما سمع عدم وجود
 وجود معناه الحقيقة ويؤيد ما ذكرناه من ان رجلا يكون احكام الايمان
 انما يوجب بناء على وجود التصديق من التصديق بالتعقب وان كان وجوده بغير الظاهر
 لا بناء على وجود التصديق بالتساوي وان كان بحسب الحقيقة وقوله انه حقيقة
 في الاقرار ايضا قال في شرح المواضع لا نزاع في ان التصديق بالتساوي

بشي

بشي باننا لفظ الدلالة على التصديق بالتعقب ولا في انه ترتيب عليه احكام
 الايمان ظاهرة اعمالا لنزاع بينه وبين الله تعالى النزاع يكون في الا
 بان الحقيقة الذي يترتب عليه الاحكام المقرودة في حال ان رجلا يعلم منه
 ان تسميته الاقرار باننا يكون تسميته بطريق اليقين لا يكون الاقرار
 ولا على وجود الايمان الحقيقة الذي هو التصديق بالتعقب وهذا هو على الحق
 بالتساوي احكام الايمان تكونه فعل التساوي الذي هو التصديق بالتعقب ولا
 بنهم من كلام المواقف ان يكون تسميته الاقرار باننا بطريق الحقيقة كما ذكره
 قوله لا يكتفي في الايمان اذ قوله هذا مذهب القوم والحق ان الا
 بان اسم للاقرار بحقيقة عاجزة به اليقين وممكنه قد استطاع ذلك الاقرار
 معرفة التعقب سواء كان المعرفة حاصلة بطريق المعرفة او بطريق التكسير
 ومذهب القوم ان الله اسم للاقرار بكنه قد ستره التصديق الذي لا يكتفي
 الا بالاخبار والتكبير واما الكرامة فلم لا يثبتون شيئا من المعرفة و
 التصديق في الايمان حتى ان من الظاهر الايمان واهم الكفر يكون مؤمنا
 في تفسير الامر الا انه يستحق الخلود في النار على ما قاله قوله لا يكتفي الا
 جاع اذ الله وموافقا كما لو ائتمروا بان الاقرار في الاقرار
 ثابت حكما بناء على ان التصديق الذي ذكره هو الكفر الا فظم واما ما
 ما ذهب اليه الكرامة فليس التصديق شرط او شرط في الايمان فلم يثبت
 في الاقرار بغير الايمان الذي هو الاقرار بالحقيقة ولا حكما وهذا باطل با
 لا جاع قوله مع القطع بان العطف ايجاز وقوله واما على عطف ايجاز على
 الكل انما الى جواب ما قبل لم لا يجوز ان يعطف على السمت ما بعد فعل

سند

فيه مكتبة وهي الاستقامتان المعطوف لكونه ان في كانه قوله في منزل
 الملايكة والروح او لكونه ثمة مقصودا كانه قوله في ان الذين آمنوا
 وعملوا الصالحات فان الاعمال ثمرات الايمان والايان بلا عمل كالشجر
 بلا ثم وقوله وكيف بالظاهر في معنى ان الآتية الكبرية بظاهرها ان العمل ليس
 هو نفس الايمان ولا دخل فيه لان الشيء لا يعطف على نفسه ولا يجوز
 على كنهه فوجب العمل بظاهرها ما لم يتم دليل على خلافه **قوله** لا متناه
 في شراطين ان لو دخل الاعمال في الايمان يذم الشراطين الشيء بنفسه لانه مع
 جعل الايمان شرطاً للصحة الاعمال وانفردت ان الاعمال جزء من الايمان
 الذي هو سنة الاعمال وجزاها شرطاً فيكون شرطاً لنفسه وان في
 لا متناه توقف الشيء على نفسه **قوله** وهذا ان يكون له زائداً الى وهو
 ان شاء الله الى الجواب عن نظر ان مع بعض ان مراد ان حقيقة هو زيادة الايمان
 بزيادة ما يجب الايمان به في الواقع وهذا لا يتصور بعد علمه بغيره واما
 زيادة ما يجب الاطلاع على تفاصيل التواضع فلا كلام فيه ويمكن ان يقال
 لعل مراد ان مع هو التنبه على ان التواضع لا فرق بين الزايد من ان يكون
 في العمل وفي اجراء الاحكام عليها **قوله** ولا فناء في ان التفتيح الى
 هذا من غير ان الايمان لا يتغير في ذاته وانما يتغير في كونه الاعتباري فقط
 وانما في غير ما في هذا في الحقيقة اعترف بان الايمان انفسه ليس ازبد
 مع الايمان الا جالي الاو والاعتبار والاول ان يقال انا اذا آمننا بان
 ما جاز به ائتمنوم فلهذا في ائتمنا بآيته حتى متنا فلما شك ان الايمان الاول
 اجالي وان الايمان الثاني تفصيل ولا شك ايضا ان الايمان انما تصديق

مخالف

مخالف بالذات للايمان الاول انما هو تصديق اجالي متعلق بغيره عام
 ولا شك ايضا ان مجرد هذين التصديقتين اذ يد من التصديق الاول وحده
 وقس على هذا ما به التصديقتان التي فرجت من العدم الى الوجود من الفقد
 الى الفعل **قوله** وحاصله انه لا فقد له عبادة اخرى مع ان الاستمرار على عبادة
 عبادة ثانية كان الاقرار على الصفة صفة ثانية ومجرد ما كبره وكان
 الاقرار على الكبرية كبرية ثانية وقوله فان الدوام على التصديق غير التصديق
 يعني ان المتبادر من قولهم الايمان لا يذبد ولا ينقص هو ان ذات الايمان
 وحقيقته بل هو صفة ثابتة بالثبوت متعلقة بالايمان **قوله** وفيه نظر
 اي وهو منكر في شرح المقاصد والمقصود وهو الجواب عن استدلال انفسهم
 في واذا ثبت عليهم ذاتهم ايماناً لم يزدادوا الايماناً مع ايمانهم ويزداد
 الذين آمنوا ايماناً وكذا في شرح المقاصد واجيب على مراد الزيادة
 بحسب دوام والصفات وهذا محال امام الحواش من ان الشيء يتم تفصيله
 على من عدله باستمرار تصديقه وعصمته الله اياه من عاقبة السكون والتصديق
 معرض لا يذبد فيبقى للشيء من متناهيا وبغيره على الاقرار فثبت ان الشيء عام
 مع الايمان لا يثبت بغيره الا بعضاً فيكون ايمانه اكثر ولا يذبد من هذا
 المعنى مما لا متناه فيه **قوله** ومن ذهب الى عمل مراد ان مع من ذكره هذا الكتاب
 هو الاشارة الى المعادضة بالامات الدالة على زيادة الايمان على هذا
 التوجيهات المذكورة في الشرح هي من مذهب الخواريح ايم لا يخفى عليك ان
 قوله من الايمان بكلمة من التبعينية يدل على ان الاعمال جزء من الايمان
 وهذا من مذهب السلف المحدثين والمعاد مذهب الخواريح والعلاف وعند الجبالي

فمن ان الايمان هو الاعمال فقط فمشتا كان او فاعلا عما ذكر في شرح الحكم
وقوله مذهب الجبائع يعني ان الجبائع كونه ابا فاسخ ومذهب علم هؤلاء ان
الايمان هو التراب من اعمال الجوارح دون التواقل وقوله كبرياء القلب
القلب زيادة الغنى والقيام في الصلوة والاطهار ان يقال كبرياء القلب
كبرياء التواضع والقيام واعلم ان ما شرع في هو ما جعله الله تعالى من شئ
بحسب ما ينبغي ذلك الشئ واقام ما يتبعه فمما شرع في ذلك ما حصل التواضع في الصلوة
فما شرع في زيادة التواضع على ما يجوز به القلب يكون مما يتبعه في الاعمال
جوز وقوله طاعة بوجه طاعة وهذا قريب من مذهب الجوارح وقوله
اولا واجب كذا كذا واجب لا يجوز عنه واجب وهذا قريب من مذهب
الجبائع قال ان الله تعالى بعض الخلق لانهم اجمع وهذا اعراض عن قوله
وهذا لا يتصور فيه الزيادة والتقصير اجمع وهذا اعراض ايضا وهو
ان يقال ان هذا من قال الايمان لا يزيد ولا ينقص هو انه لا يزيد ولا ينقص
بحسب جوده الواقفة فيه كمال في الاعمال فانما تزيد وتنقص بحسب اجرائها
كما وقت آفاقا زيادة الايمان بحسب التقوى والضعف فلا كلام فيه
وقوله ان التصديق عبادة رطب القلب على ما علم من اخبار الخبز كعب بن العيص
عليه السلام وتوطئته على العمل بعبادة وهذا علم وبيان احد ما ان يحصل العلم با
العبادة بدون الاخبار ثم يحصل بعبادة القلب عليه بالافئدة وانما ان يحصل
احصل العلم بالافئدة وهذا القول لا الاول كما لا يخفى **مطلب** وهذا ان
اعتبار ما لا باعتبار التحصيل يعني ان التكليف بالاعمال انما يقع باعتبار
تحصيله لا باعتبار التكليف بالشيء كتحصيله قد تنهوا في مقوله التكليف

كاذبا كلف التحصيل التواضع بالانساب فان التواضع مقولة اليقين
تحصيله انما يكون بشئ الافعال الاختيارية والتكليف بتحصيل الايمان
من هذا القبيل ايضا اذا الايمان من مقولة التكليف لا من قبيل التواضع
من مقولة التكليف وقوله تكليفنا بالنظر العجيب له ان معنى ان نفس
الايمان ليس مكلفا به حقيقة بل المكلف به حقيقة هو النظر المستقيم للايمان
وقوله الايمان مكلف به من قبيل الاستدلال الى ان وقوله موقفه الله تعالى
واجب اجماعا فان ظاهر هذا الكلام يدل على نفس الايمان مكلف به وان
الاستدلال فيه استناد حقيقة وكذا قوله تعالى اتقوا الله ورسوله وقوله الحق
انما تأييد يكون نفس الايمان مكلف به وقوله وكسب التحصيل ان ولم يحصل
التحصيل وقوله ولذا ان يكون مقودا فاصلا كسب التحصيل **مطلب**
ولا يكفى ان قوله يكون مكلفا بتحصيل ذلك اختيارا اعلم ان التصديق اذا حصل
من قبيل العلم كما هو المختار عند المحققين ينبغي ان يقال يكون مكلفا بالاطمئنان
وربط القلب لاختياره قال في شرح المقاصد وبعضهم قال التصديق عبادة
عن ربط القلب على ما علم من اخبار الخبز وهو ما كسبه بثبت بافتناء الصدوق
لهذا اليوم به ويثاب عليه بل يجعل راس العبادات بخلاف الكوفة فانها رتبة
يحصل ملاك كسبه وقيل به على وجه يحصل له موقفه انه جدار او جدران انتهى كلامه
وانما اذا جعل التصديق من قبيل العمل الاختيارى وهو نسبة الصدوق الى العلم
بالاختيار وبما سبه ما قال بعض المتأخرين ان التصديق حائز به فيكون
فعلا اختياريا بازاء العلم بعبادة النفسانية ان انتقالاتها ذكر في شرح
المقاصد وقوله وليس يختار عند ان الله هو ان يكون التصديق من قبل العلم

لا من قبل الفعل وقد وقت ان بعض التاثير من اختار راحة فعل اختياره ماثل
قوله يعني قبول الاحكام اعم فقله والانتقاد والاحكام اي الاحكام
 الشرعية العلية وهو انتقاد القلب كذا الانتقاد الاحكام الشرعية مطلقا لا
 يوجد بدون التصديق الذي هو الايمان كما ان الايمان لا يوجد بدون انتقاد
 الاحكام الشرعية فكل من انتصف باحدهما انتصف بالآخر ايقنا وعللوا
 بانحاء مما بعد كل واحد منهما لا يوجد بدون الآخر على ما استدل به
 انهم يقولون ولا ينعى بعدتها **قوله** هذا واتحاد عدل الترادف بينهما خلاف
 النظام **قوله** وبقرينة ان الاتحاد هو في قوله ان لم يجد في قرينة لوطا لوجه
 يعني ان كلمة غيره في قوله تعالى فوجدنا قبا غير بيت من المسلمين ليست صفة على
 معنى فوجدنا في تلك القرينة شيئا غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هو مشتق
 من ايجاد البيت اهل البيت **قوله** لا ينعى منه على وجه ينعى وهو ان يقال محاو
 ووجدنا بيتا من المسلمين اللذين ان الكوفيين فقد استثنى الكوفيين من اسم
 فوجب ان يخفف الايمان بالاسلام كذا في نسخة الكوفة وقوله اوجب العلماء
 ان لا نزاع في عدم كون اسم اخضر وانما النزاع في كونه اعم بناء على كونه
 وكما قولوا المسلمين كونه اخضر في لفظ لا ينعى ولا ينعى كونه بناء على كونه
 كون الكوفيين اخضر من اسم اذ لا يجوز ان يقال مثلا اوجب العلماء فكل من
 الا بعض العقلاء اذ كان العقلاء اعم لان الكوفيين فيهم انهم اعم من العقلاء
 الا بعض العقلاء مع ان بعض العقلاء ليس من العقلاء فكل هذا لا ينعى لا يكون
 الاستثناء متصلا به وقوله مجمل ان يكون الاسلام اعم منها فوجدنا
 حقيقة لان بين المسلمين اعم منها انما يقال ان طلب غير الايمان وبنام قبل منه وهذه

ثابتة بالاجماع بل من من فروقات الدين وانما نية ان يقال في غير الاسلام
 وبنام قبل منه وهذه ثابتة بانها ان فلو كان الاسلام بوجوده دين من الا
 و بان من كان مقبلا لا يلزم بطلان العقيدة الاولى به وقوله ليست بحكم هو من
 يستفي علم الكلام اذ هو ليس من العلم الشرعي بل هو العلم في العلم الشرعي
 وبما جله تقديره في قوله وبنت لكل منهما يعني ان عدم صحة احدى ما عن الآخر
 يكون ثابتا لكل واحد من الترادف والتساوي فان كل واحد من الترادفين
 لا ينعى سلب احد ما عن الآخر ثم ان عدم صحة سلب كل واحد من الكوفيين و
 المسلمين عن الآخر كما عرفت واما عدم صحة سلب كل واحد من الايمان و
 الاسلام عن الآخر فباعتبار معانيهما وهو الكون والسلم لا باعتبار اعتبارهما
 اذ لا نزاع في ثبوت معنيهما فان الاسلام عبارة عن الكفر والانتقاد
 والايمان عبارة عن التصديق ولا ينعى ان يقال ان الكفر والانتقاد
 تصديق **قوله** فيما اخبر من اوامره اعم يعني ان قوله من اوامره لا ينعى ان
 يكون بيان ما اخبر الا باحد التاثير بل هو الذي ذكره ما والايمان يقال اعم
 فان كون اخبر معنى اعم من ما ينعى مشهور في ما بين اهل اللغة فلا ينعى ان يقال
 واتا على الامس فورد **قوله** والاسلام هو الكفر والافسوس وذا ينتم
 اليه من منع ظاهر فان بعض الكفار كان ايقن قدور بان الله هو الحق مع انهم
 لا يصدقونه في سائر احكامه والصداب ان يقال هو الكفر والانتقاد لا
 له فيما لا تسليم والانتقام كونه نفع فالتاثير لكل واحد من العباد اعلى من
 وهذا البرهان من التصديق بساير احكامه في كونه مستند **قوله** وهو في الآية
 لا فقله وكما قولوا المسلمين فبما هذا يكون الامم للتميز بين التوحيد كذا علما

انه لا خلاف في الحق بل المناسب في هذا المقام ان يقال ان الابان الى حال وان
كان ايانا صوره كنهه ليس بان حقيقه بحسب حكم الشرع وكذا لو كان كانه
وان كان كونه صوره كنهه ليس كونه حقيقه بحسب حكم الشرع لان العبارة في الابان
والكونه كانه في الواقع وانما في اللغة للحال خلافا لغيره كما وقع في الحال وقوله
ان السعادة المقصود بان يقع ان موصوف السعادة المقصود بان يقع علم الله
وذكر في شرح المقاصد ان السعيد الذي لا يجد سعادته في علم الله انه لم يمتح لم يمتح
لسعادته وكذا السعداء الثناء وقوله فيكون السعيد بان يكون كنهه في حال السعادة
فان تعدد بين المشكك انما انما الابان يكون في حكم الثابت في حال السعادة
لان هذا الشرع جعله ان يقع في حكم السعداء فكل من كان في حكم السعيد لم يمتح لم يمتح
عليه ما يفاداه علم كنهه في حال السعداء في حال السعداء فكل من كان في حكم السعيد لم يمتح لم يمتح
والحق انه لا خلاف في الحق بل المناسب في هذا المقام ان يقال ان الابان الى حال وان
كان ايانا صوره كنهه ليس بان حقيقه بحسب حكم الشرع وكذا لو كان كانه
وان كان كونه صوره كنهه ليس كونه حقيقه بحسب حكم الشرع لان العبارة في الابان
والكونه كانه في الواقع وانما في اللغة للحال خلافا لغيره كما وقع في الحال وقوله
ان السعادة المقصود بان يقع ان موصوف السعادة المقصود بان يقع علم الله
وذكر في شرح المقاصد ان السعيد الذي لا يجد سعادته في علم الله انه لم يمتح لم يمتح
لسعادته وكذا السعداء الثناء وقوله فيكون السعيد بان يكون كنهه في حال السعادة
فان تعدد بين المشكك انما انما الابان يكون في حكم الثابت في حال السعادة
لان هذا الشرع جعله ان يقع في حكم السعداء فكل من كان في حكم السعيد لم يمتح لم يمتح
عليه ما يفاداه علم كنهه في حال السعداء في حال السعداء فكل من كان في حكم السعيد لم يمتح لم يمتح

شاهد بذلك كنهه في الواقع وانما في اللغة للحال خلافا لغيره كما وقع في الحال وقوله
ان السعادة المقصود بان يقع ان موصوف السعادة المقصود بان يقع علم الله
وذكر في شرح المقاصد ان السعيد الذي لا يجد سعادته في علم الله انه لم يمتح لم يمتح
لسعادته وكذا السعداء الثناء وقوله فيكون السعيد بان يكون كنهه في حال السعادة
فان تعدد بين المشكك انما انما الابان يكون في حكم الثابت في حال السعادة
لان هذا الشرع جعله ان يقع في حكم السعداء فكل من كان في حكم السعيد لم يمتح لم يمتح
عليه ما يفاداه علم كنهه في حال السعداء في حال السعداء فكل من كان في حكم السعيد لم يمتح لم يمتح
والحق انه لا خلاف في الحق بل المناسب في هذا المقام ان يقال ان الابان الى حال وان
كان ايانا صوره كنهه ليس بان حقيقه بحسب حكم الشرع وكذا لو كان كانه
وان كان كونه صوره كنهه ليس كونه حقيقه بحسب حكم الشرع لان العبارة في الابان
والكونه كانه في الواقع وانما في اللغة للحال خلافا لغيره كما وقع في الحال وقوله
ان السعادة المقصود بان يقع ان موصوف السعادة المقصود بان يقع علم الله
وذكر في شرح المقاصد ان السعيد الذي لا يجد سعادته في علم الله انه لم يمتح لم يمتح
لسعادته وكذا السعداء الثناء وقوله فيكون السعيد بان يكون كنهه في حال السعادة
فان تعدد بين المشكك انما انما الابان يكون في حكم الثابت في حال السعادة
لان هذا الشرع جعله ان يقع في حكم السعداء فكل من كان في حكم السعيد لم يمتح لم يمتح
عليه ما يفاداه علم كنهه في حال السعداء في حال السعداء فكل من كان في حكم السعيد لم يمتح لم يمتح

مطلب

بان ذكر التحدى مشروبه الى مشربه معا فانه قد يكون فان معنى التحدى طلب
المعارضة فيما جعله الله تعالى من غير ان يكون حاديا بل مقابلا
كذلك فلان اذا اذنا رغبة للقلبة وكذا ثبت التفرع ابتداء فكذا ان شرح
المقاصد وقوله وقد تفرع صدر الكتاب الى بيان حال غير التوسل الى
رسالة بالجوته قال ان مع فان الامكان انما ان بعض التجدد العقل لا يتلف
صحة العلم القطعي وذلك لان مع احتمال التقيض في صورة الحكم بالا مكان
انما في هو انما لو قد ضا وقوة التقيض لم يمان منه حال اذا الحكم قابل للتقيض
على سبيل البطل ومعنا احتمال التقيض في صورة العلم هو ان يكون متعلقا
والعلم محتملا لان كما في غيره الحكم به متعلقا بتقيضه ومثاله ان الاحتمال
ضعف من العلم ثم ان وجود الاحتمال الاول لا يستلزم وجود الاحتمال
الثاني كذا في صورة العلوم القطعية العادية في مثل قولنا النار حارة وان
جبل احد لم يتقلب الا ان ذهبنا فان الاحتمال الاول ثابت بهما دون
الاحتمال الثاني كما لا يخفى **وله** على انه قد ادم ونهى اما الامر في قوله
اسكن انت وزوجك الجنة وانما النهي في قوله تعالى ولا تنفرا بهما هذه النجوة
هنا او كما ذكرنا المواقف والمقاصد لا سيما الامر والنهي كان في قوله
لانه في الجنة ولا امة هناك نعم برهان يقال لم لانكنا هذا امة له في
الجنة هذا كلامه فقولنا ذكرنا المواقف قال في شرحه ان المقاصد المواقف
كيف يدعى انه دم في الجنة ولا امة له هناك كان نبينا جميعا تبليغ
الاحكام وهل كان الاجتناب بالنسبة الابل بعد تلك الفطنة كما يدعى
قوله تعالى فقولنا اجتنابا رتبة فان كلمة تم للمعاني والامثلة مكانت هذه

نواقص

الفطنة قبل النبوة وقوله لم لم يكن في هذا كلام على السند الا في قوله
به وذلك لان حاصل الامر من هو ان يقال لا امة له وان كان نبيا في الجنة اذ لا امة
له هناك وقوله امة له هذا المنع **وله** لم يكن في ذمته نبي او فيكون الامر
بلا واسطة فيكون وعيا وقية تامل لانه قد ثبت ان مع بلا واسطة بتقوله
خافه في التبادر وان لم يكن بتقوله لا وهذا البكر في ذمته الخلة والحق ان
الامر بلا واسطة انما يستلزم النبوة اذا كان لاجل التبليغ وام ادم كذا في هذا
كلامه وقوله ولم ادم كذا في ان احد عليه علم كان لاجل التبليغ الى هذا
هذا القدر كاف في اصل النبوة وهذا الجواب انما يكون مقبولا اذا لم يجعل قوله
لانه قد ادمت ام موسى في هذا المنع بل جعل معارضة لما اذا جعل هذا المنع
بان يقال لانه ان الامر بلا واسطة يستلزم النبوة لم لا يكون ادم وعلم
ان مع عدم علمه بهذا الجواب اذ لا ينفك عنه كذا لا يخفى **وله** وقد سئل
ارباب البصائر عن معنى الاستدلال الاول على دعوى النبوة وانما الجحيز
على التعيين والافعال ومنه الاستدلال الثاني على انه مكمل بالفتح عا وفيه
لا يتصور في غير النبي ومنه الثالث على انه مكمل بالبرهان على ذلك الوجه ايضا
وليس في هذين الوجهين ملاحظة التحدى وانما يكون هذا كلامه فتدبر
منه الاستدلال الاول وهو قول السارح فلان ادعى النبوة وانما
البحر الى آفة فتدبر على التفسير الى اشارة الى قوله اظهر كلام الله تعالى الى آفة
وقوله والافعال اشارة الى قوله تعالى من الامر انما رقة للعادة الى
وقوله ومنه الاستدلال الثاني وهو قوله ادم ما نذرت من احد الملائكة
بالفتح الى نبينا ايم الله وقوله عا وجه متعلق بتدبر مكمل وحاصل هذا الا

استدلال الناصح انه قد جازا في المرات العلمية والعلنية مع
وجه لا يتصور في غير جنس ابناء اصلا وقوله وجب الاستدلال وهو قوله و
لا ينهاه انه اذ في ذلك الامر العظيم الى وقوله على ذلك الوجه متعلق بقوله
مكمل بغيره انما يقع انه وم قد كمل الناس على وجه لا يتصور في غير جنس النسخ
اصلا قال ان رج وقدر كلامه وكلام الله تعالى في ذكره نزه المعاصد
والدليل على عدم عته وكونه خاتم النبيين هو انه وم اذ في ذلك حيث لا يقبل
التاويل اصلا واظهر الحق على وفقه وان كتابه المجمع قد شهد بذلك قطعا
كقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس من قبل يا ايها الناس اني رسول الله
اليكم مجيئا قلد ارجي الي انه السبع نهم من الكتب الابيات وكما رسول الله خاتم
النبيين لنظروا على الدين كله **قوله** كنهه بتابع محمد عليه السلام ومارك
من عيسى وم يفتح البرية اي بدفعها على الكفار اياهم ففعل ومارك من عيسى
وم هذا معارضة على المعارضة المذكورة في السبع وذلك لان قوله لا
قد ورد في الحديث ان معارضة على كونه وم خاتم الانبياء وان سبعة
لا يكون منسقا ليدوا وهذا المروي عيسى وم يكون معارضة على معارضة
الاولى فكيف نمان يكون كل واحد منهما نقضا لاجابا وقوله بين انتهاء
السبعة هذا الحكم على انتشار وجوب قبول البرية بدفع البرية عن الكفار و
عدم القبول منهم الا الاسلام روي انه وم قال ان عيسى عليه السلام ينزل
حكما على ابيكم الصليب يقتل الخنزير ويصنع البرية ويبدد في الكال اي يخرجه
اخره بعد ترويه ويكون هذا زيارته في الكال لدم يروج قبل ذلك وقوله لا تتوا
علمته وهو انقطاع الرغبة في الكال لتوب القيمة وكثرة الاعمال التي لا صاحب

الناصح لا يقبل احد كما ورد في الحديث وقوله كما في مقوله لا تقبل لغة
الغلوب ذكر في التاتارخانية واما مولفه الغلوب فم قدوم من الكسرية
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطيهم شيئا ما يقال فان كان بالسلطان
ضعف وبالكثرة رقة وبعد رسول الله وم لفظ ذلك لو قد وقع الاستغناء
عن تأنيدهم كما كثر اهل الاسلام وقوله حال **قوله** على تقديره انما على علم
جميع الشرايع مثل العقل والضمير والعدالة والاسلام وعدم العطف
هذه الكلمة فقوله خيل العقل لا يشك ان يكون الراوي عاقلا وضابطا
لما رواه وهو صوابا بعد الله والاسلام ولا يكون مقطوعا في امور
الدين والآخر **قوله** اتاحد انما لا جاع الى الكذب عما فيها يتعلم بام
الشرايع باطل بالا جاع اذ لو جاز بطل دلالة الحق وهو باطل وهكذا
في التمسك وقال القاضي دلالة فيما تعد اليه واما كان بلا عد فلا بد فعل
تحت التصديق بالجمعة هذه الكلمة فقوله يعلم الشرايع واما الكذب فيما
عد الشرايع فالظاهر ان من عدا ما بدأ الذنوب على التسفيل الذي
ياتي ذكره وقوله لو جاز اياي لو جاز على الانبياء التسفيل والافتراء
في الشرايع لادني ذلك الى ابطال دلالة الحق وانه في كثره في شرايع الكواشف
وحصل المراد وهو انه في حال عادة اذ القول بانه محال عفا يكون منسقا على
القول بالفتح العطف وانه ليس منسقا اهل السنة وقوله وهكذا في
المراد اذ لو جاز الكذب وان كان بطريق التسليم في تسليم الا
حكام الشرعية لكان نقضا لدلالة الحق ايضا وهذا ايضا منسقا
وقوله قال القاضي اي ابدىكم ابا قلالة وقوله واما ما كان بلا عد

الى واجابا كان من قبيل التبريد النبيان فلا دلالة للجموع على
 الصدق فيه فلا ياتي من الكذب هناك تفقن دلالة الجموع هذا
 المعتمد بهما هو اجماع المسلمين على عدم وقوع كذب النبي في الا
 احكام الشرعية مطلقا **قوله** وفيه عصمهم عن سائر الذنوب
 تفصيل يعني به ما سئل الكذب في التبليغ هذا الكلام به يد ان الكذب
 في غير الاحكام التبليغية يكون كسائر الذنوب على التفصيل
 الذي ذكره الشارع ههنا **قوله** او العمل وسد مذهب المعتزلة
 قالوا صدور الكبرياء يؤول الى الشبهة اكانة عن الانقياد
 وفيه قدوت الاستسلام والنقض من البعثة ويدعيه ان
 الفاد في الظهور والكلام في الصدور هذا كلامه قال بعض الانامل
 ان جواز الصدور يستلزم جواز الظهور والكلام في الصدور
 عقلا ومستلزم الفاد جازا وقال بعضهم ان صدور الكبرياء يورث
 ظلمة القلب فيؤدي الى الشبهة كما ورد في الحديث سواء ظهر للمسلمين
 او لم يظهر **قوله** جوازوا اظها والكنو تقيبه ان قدنا لان
 اظها والاسلام في القاء النفس الى الشبهة ورد بانه يقتضي
 الى اخفاء الدعوة بالكلمة اذ اولي الاوقات بالتقية
 وقت الدعوة وايضا مستفاد من الدعوة ابداهم وم قولهم
 في زمن ثم ورد وفرعون مع شدة خوفه الملك وفيه حث
 كما اذ وقع خوف الملك في بعض الصدور باعلام من الله
 هذا كلامه فقول اول الاوقات بالتقية وقت الدعوة

وذلك

وذلك بحصول الضعف سبب قلة المعارف او سبب عدم
 المعارف بالكلية فقول باعلام من الله تعالى جعل كقولته تعالى
 لا تخافا اني معكما وقوله تعالى وعجل واسد بعضكم من الناس
 والاول ان يدردا تفقن **قوله** ان الكفار يقتلوا بعض
 الانبياء اصل الله عليهم وسلم ولم يظهر احد منهم الكفر تقيته
 قال ان دج خردو دكنا رول ان دكنا رول دكنا رول دكنا رول
 طبع في امره او ربا فادله الى الحب لموت واجيب بان هذا
 افتراء المستدبر فلا عبرة به **قوله** فحذف عن ظاهره اي بطون
 صرف النسبة الى غيرهم فان الكل على ذلك الاول وكذا صرف
 عن الظاهر ايضا وفيه توجيه آخر بجعل العام على ما عدا الخاص
 المتكامل هذا الكلام وما مله ان قدنا ان دج والا فقول
 على ذلك الاول قد جعل متابلا لقوله فحذف عن ظاهره
 مع ان الكل على ذلك الاول كما ان قسما من افهام العرب
 عن الظاهر فيقولون ان يكون قسم الشيء قسما له فاجاب اقول
 الحق عن هذا الاعتراض بدو جازم كما تله وانت جنير
 بما مراد ان دج هو ان ما كان بطون المتداند فحذف
 عن ظاهره الى بطون سلب الذنب عن الانبياء سواء
 نسب هذا الذنب الى غيرهم او لم ينسب اليه احد اصلا هذا
 ان الحكم سلب الذنب عنهم بوجه من الوجوه والا فاجب
 ان لا لم يكن سلب الذنب عنهم اصلا فله محمول على ترك

معلومة عليهم الجحش قال ان ربح والملاكمة بعد الله ثم قبل اسم اجسام الطبيعة
 نورانية يظهر في صور مختلفة وتعد على افعال متتالية **وله** بدل صحة
 الاستثانة اذا لا اصل في الاستثناء بعد الاتصال واما الاستثناء في الملاكمة
 لم يتبادر له اسم بالسيور فلم يرد دفعه عن امره وقد يجب بان الام
 الاعيان ينقسم الى الام الادنى ملازمة هذا الكلام فقول هو الاتصال فان
 الاستثناء راو اياه والا فاه لا يتصور بدون الدخول واما الاستثناء
 المنقطع فلفظ الاستثناء مجاز فيه فلا يمار اليه الا بالضرورة وقوله
 ينقسم امر الادنى هذا اسم الابدل اذا قدم الى الدينه رسول حك من
 الملوك فامر سلطان هذه الدينه الحاكم هذه الدينه واعلم بان
 يستقبلوا ذلك الرسول ويعطون له غاية التعظيم ولم يامر السلطان
 اصاغة هذه الدينه وادانها **وله** في الاستثناء اسم منهم تغليب
 في كون الام بالسجدة كجاعة فهم اليلبس وغير عنهم بالملاكمة تغليبها
 كلامه وانما اصل الاستثناء الام بالسجدة الى اليلبس السار حقيقة لا مجازي
 وذلك لان اليلبس قد وقع في جماعة اسم الام بالسجدة ام حقيقة
 لا بد من ان يكون السجدة كجاعة في جنس واحد كما لا يخفى واما المطلاق
 للملاكمة على كل جماعة فهو المطلق مجازي من غير علم التغليب كما بينه
 ان ربح انما ملكان ايا ذكر في تفسير القاطن انما ملكان انما لا تعلم
 السجدة ابتداء من الله للملائكة وغير ابنته واما الجوعة وماروي انها
 مثلا بكنه من وكتب منها الشريعة فتعبر على الام ان تبال لا تهمه في حلقه
 على العاصي والسكك ثم صعدت الى السماء فاعلمت منها ما علم على اليلبس

في الاستثناء اسم منهم تغليب

قال ان ربح

موقوف

وقوله بطلان الناس ان ينقسم الى لم ويقول ان انما نحن ابتداء من الله
 ثم نحن تعلم منا وعلى كثر ومن تعلم وتوفي على نيت على الايمان فلا يكون فيه
 دليل على ان السجدة غير محذور وانما النية من العلم به هذا احاطة من نية النية
 وهو واحد الى الكل متحد من حيث انه كلام الله وان تبادر
 من حيث حقيقة النظام المتعدد وتختلف التفاوت على التعدد قريب
 من العطف التفسير وكل ان تقول كل كلام الله ثم الى دال عليه فحين
 الوحدة ظاهر والاول انبب بقوله كما ان العنوان كلام هذا الكلام
 فقول من حيث انه كلامهم الله الى من حيث الاضافة الى الله ثم فيكون
 الكل متحد باعتبار هذا المقدم العارض للكل الى كل واحد من تلك الكتب
 وذلك للمقدم العارض بهذا الاضافة الى الله ثم وقوله فمع الوحدة
 ظاهر فمع هذا يكون الكل متحد باعتبار الدلالة على مدلول واحد هو
 كلام الله وانت جبر بان اراد ان ربح هذا ان كلام الله ثم تخفروا هذا
 تعدد فيه اصلا وانما التعدد والتفاوت من تلك الكتب في النظام المتعدد
 لا في الصفة القابلة بذاته فلهذا الصفة الدائمة بذاته ثم نسي قهر في
 واجبلا وتوزنا وذبورا باعتبار مختلفه فانهم **الى ثابت باكثر**
 الشهود وبقام منه ان العوارض من السماء ايضا مشهود وعانت بطلان
 الاصل هو الحقيقة من الله من الاجنة او غير هذا الكلام فقول الله
 ثم الى عاص الله ثم من العلم حصاة ثم من السماء الى العلم وهذا المعنى ثابت
 باكثر الشهود كما ان العوارض ثابت باكثر واحالة الى الاجنة او العوارض
 او طرفي العالم على اختلاف الاراء فذلك باكثر من واحد كما ذكر في ان ربح

قوله واجب ان المراد ان مقتضاه ان يكون له كمالا وذكره في حق التوبة ان الملاك
 قد ثبت في غرضه من نظام الشك في قائله قد اقبل على ما كان اقبل على ما كان
 رؤساء الكفار وقوله على قول الكذابين فليس هذا ان يكون اطلاق الله وبالمعراج
 اطلاقا على ان الكلمة فان الكذب ليس في قوله المعراج هو رويان في انهم قال
 معاوية هو رويان صا حكمة ان هو معراج واقعه في البقرة فصاره وفي
 هذا الاطلاق السند لا هو كذا بين كما في قوله تعالى في كتابه في خانه السند
 سجد لكن كرس **قوله** وانما هو مقتضى جديده فقتله ما فقتله
 عارضا جديدا من روجه يعني ان السند والتثبت باجاء الكذب سوار
 المعراج الى السماء او الى الجنة كما يكون في الحق بعد مقارفة الله من البون
 فقال عايشة رضي الله عنها ان هذا المعراج على روم قد وقع بدون مقارفة
 بعد من روجه ثم ان هذا السند جديده اولى من القول بذكر المعراج لان ثبت
 له افضلا من ان يجعل بين الجواب يكون السند راجعا واقعه غرضه ولا ياتي
 اذ انما كما روي ان سله الكذاب وعلا لعدوان به غير سنة العبدية مجتبه
 فصار تبيينه الطيحة عدا هذا كلامه فقتله دعوى لا عدوان وعلى له
 وقت ادعاء التوبة فخرج خلاف مراده كما نذكر وقد علمه ابو بكر الصديق
 رضي الله عنه في زمان خلافة وقوله بل من سنة والحق ان الارواح
 كان مندرجا في الكرامة فان حرمه الانبياء قبل النبوة لا يكون ان
 من حرمه الاولياء وروى الاستدراج كان مندرجا في الامانة بالكلية
 الى العاقبة والى قال في معنى الاستدراج هو ان يوثق الشيطان الى
 فساد التذبح حتى يفعل سوار واقعه في ذكر الحق وغرض مر كنه او لم يوافق

وعاقبة ذلك كله والكسرة والندامة وانما لم يذكر السجدة لانه ليس اذ فرق الحق
 على ما سبق ذكره **قوله** وايضا الكتاب ناطق بما فقتله وفيه كنه في دعائه
 شرح القاصد هكذا اخذت سابق النقص بدل علم ان ذلك لم يكن ليعلم
 في دعوى النبوة بل لم يكن له كنه باوم علم بذلك ولذا لم يستل وكنه لا بدعي الا بوجوه
 ظاهرا كذا في من بعض الصاكن ان غير مؤذن بوعود النبوة ولا معرفة
 لعقد تصديق النبي لا يعرفنا سمية اذ لا علم او حجة ليس هو من احسن
 كلامه وعاقبه ان تلك الكذابات ليست بحجة كما عرفت من قبل اننا لم نر
 من غير الجوه وقد ظهرت على يد من لم يدعي النبوة من الصاكن في فعل هذا
 لا يعرفنا سمية اذ لا علم او حجة ان هذا السمية لا ترفع الشك في كنه
 الواقع بيننا ومن المكسر من كنهات الاولياء وانما كانا احسن كنه
 نفس الكذابات على يد غير النبي حتى زعم ان الكذابات لو فصل على يد غير النبي
 بل لم لا يتكسر من النبي وغيره كما سياتي ان شاء الله تعالى وقوله جمل ان
 يكون امتحانا هذا خلاف الظاهر ولا يصار اليه بدون العرف على الاولياء
 على عدم كونه حجة هو عدم القصد لا تحدي كما عرفت **قوله** بينا رجل سارق
 ايم فقتله من الطروق الدخانية فانه اعلم ان كلمة من مما هو يكون
 مصفا الى الجملة لان الاضافة الى الجملة كعدم الاضافة اصلا ولا يلزم
 ان يكون الجملة رسمية كما زعم بل قد يكون فعلية كما ذكر في الجملة وقوله
 فليس العاقل ان الجواب هو العاقل في بيننا ويظهر كما تتكون مثلا بيننا كنه
 مستظنون الى زياراتنا بيننا اوقات انظارنا اليه وكذا الحال في بيننا و
 قوله والا فالعاقل معنى الكفاية في بيننا وبيننا مع الجديست المذكور في قول

مثلاً لما كان هذا الرجل قد عمل على البرقة ما جاء التفتاها اليه بين اوتى
 جملة عليها وقسم على هذا حال منها **قوله** فقال الناس الى عند الناس
 الحكاية الى فقوله عند الحكاية البنية طاف لما بعدة وهو قوله قال الناس
 متعباً وقوله بنية تكلم مقول قال وقوله منه الى من الملك ثم ان الملك اتم
 ههنا من الى وقعت لذلك الرجل الذي كان صف بوق البنية لانه قد سمع
 صدرها من النعت اليه تكل البنية وسماح صورته لمرأته من المربع
قوله اشار الى الجواب الى فقوله على هذا يكون البنية اعم مطلقاً
 من الكرامة لان عدم ادعاء البنية شرطاً في الكرامة بخلاف البنية وقوله
 قد سبق في صدر الكتاب الى في جزاء الرسول من ندعى الكبر الصديق وحاصله
 ان اطلاق البنية على الكرامات والارباب اطلاقاً على من قبيل الا
 استعارة الجينية على التسمية واما الجوزة فهي شرطية تكون طاهرة
 على يد مدعي البنية فاحتمل ان الظاهرة على يد غيره البنية لا يكون مجزاً و
 اطلاق البنية عليها يكون مطابقاً للتسمية **قوله** والاحتمال ان يقال
 الى فقوله على احد مكذوب وقع في شدة المعاصد وقد وقع في شدة المكذوب
 على رجل سئل فقوله على احد كماله واحداً في كونه افضل من الرجال
 يستلزم كونه افضل من الناس لان جنس الرجال كان افضل من جنس
 النساء اعادة وقوله ومثل هذا السوق يعني انك اذا قلت لرجل افضل
 من زيد فاعلم منه في الفرق ان زيدا افضل من سائر الرجال وان كان
 طارئة كبريتاً ووجوده الى ولي لزيد وقال عام لا يملك غيره من كبريت
 الجنة خلا النبيين وامم المسلمين وهذا الحديث اريد ان يعلم انما رضى الله

افضل من سائر الامم وانما كون اني بكر افضل من غيري فلا نزاع **قوله** اما و
 البعدية التسمية به وعليه ان اريد بعد موت نبينا لم يعد التفضيل لنا من
 مات قبله وم وان اريد بعد حنة نبينا ينبغي ان يخصه البنية وم وما كلاً
 التقد بر من بعد التفضيل على سائر الامم هذا الكلام فقوله لم يعد التفضيل
 يعني في مات قال بعض الافاضل المقصود ههنا هو سائر النفا قبل نبينا
 الخلفاء الاربعة وانتم افضل الصحابة بعد موت نبينا وذلك لكونه الخلفاء
 يابن اسهل القبلية في تعيين افضلهم وفي حق خلافتهم حتى اودعوا اموات
 الامامة في علم الكلام مع عدم العلم الفقه والحاكم في الجبر افضل من سائر
 الامة النعمة فلم يلائم ان لا يبق فيه وقوله ينبغي ان يخصه الشئ لا حاجة
 الى تخصيص البنية مع المذكور حاله وقوله لم يعد التفضيل على سائر الامم قد مر
 انما ان المقصود سائر حال الخلفاء واما تفضيله على سائر الامم فيعلم من
 قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس فان هذا الامامة وهذه الامة خير من
 سائر الامم فابوبكر خير من سائر الامم وهذا المطلوب **قوله** فابوبكر خير من
 عيسى وم وكذا ادريس والحضر والباس عليهم السلام اذ قد ذهب الفقهاء
 من العلماء الى ان اربعة من الانبياء في زمرة الائمة المحمديين واليكس في الارض
 وعيسى او ادريس في السما وهذا الكلام قال بعض الفضلاء انما يخص عيسى
 لان جودته ونزوله الى الارض واستوائه في فوق الارض مئة مئة
 بالاحاديث الصحاح بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يسمع فيه خلاف خلاف
 غيره من اهل البيت ان نقول ان الله هو انتم انصف بالفضل الا زيدا
 كارت بعد بعثته نبينا هو ابوبكر فلا بد من التفضل بالانبياء الاربعة

انما ذكره من لان فضله كان ثابتا قبل بعثته **قوله** لم بعد التفضيل
 على التبعين اي وافقه والافضل اية افضل منهم والافضل من الافضل
 افضل وهذا قاله تعالى ان احسن هذا كلامه ففعله والا ان لم يكن
 المراد التفضيل وانه بل كان المراد التفضيل مطلقا اي سواء كان
 او كانت به يات ان يكون قوله كل بشر بعد وجوده على وجه الارض وقت
 وفاته اي بعد التفضيل على التبعين وذلك لاننا اياكم افضل من العباد
 بعد وجودهم وقت وفاتهم وهم افضل من الباطل فانما يكون افضل من
 التبعين بطريق الاولى والثالثة من هذا الوجه قال الله و
 لا حسن ولم يزل والعباد **قوله** على هذا وهذا السلف الى انكم انتم
 وقد ذهب البعض الى التفضيل على عثمان والبعض الاول الى التفضيل
 فيما بين هذا الكلام ولا يخفى ان المراد بالسلف هم الصحابة واما بعض
 الذين المتأخرين الذين وقع الاختلاف فيما بينهم واما بعض الذين ذهب
 الى التفضيل على عثمان والبعض الذي توقف فربما لا من المتأخرين ذوي
 غير علي رضي الله عنه انه قال خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم عثمان
 ثم ثم الله اعم وعنه رضي الله عنه قال ان رواد الله بالخير هم اجمعون على
 خيرهم كما جعول بعد نبينا على خيرهم هذا مأخوذ من الترتيب القاطع وذكر
 في المعرف انما وجدنا السلف المراد بالسلف الصحابة والتابعين قالوا
 اياكم الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن عنتا بهم فثبت بانهم لو
 لم يوفوا ذلك كما اطلقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول و
 وتعد من ماله الحق ورسوله والافقار حقا وعنه وان كانت الفضائل

لا يخلو انما لا يخلو انما لا يخلو
 الى الله تعالى فليخبرني الله
 فربما لا يخلو انما لا يخلو
 لا يخلو انما لا يخلو انما لا يخلو

يعلم يستحق الاحوال وقد توارى في حق ما يدل على جميع من قبله وقد
 فضائله واتصافه بالكمال والكمال واقتضاه بالكرامات هذا كلامه
 ففعله وقد توارى في حق ما يدل على هذا المذكور في شرح المقام وقد ذكر في
 شرح المواقف ولا يسجل الى الترتيب كثره الفضائل لا محالة ان يكون
 الفضيلة الواحدة اذ هي من فضائل كثيرة فانما تارة تارة تارة تارة
 تارة تارة تارة تارة تارة تارة تارة تارة تارة تارة تارة تارة تارة
 يوم توفي عنهم التوارى على حقيقة الجود والشكر وانما كان فيكم فخطب
 وفاته وقال لا بد لهذا الدين من مقدم به قالوا نعم فتنظر في هذا
 الامر ويكره الى حقيقة من سعادة الى انما تارة تارة تارة تارة تارة
 يعلم التايع ان الحكمة الفعلية في كل احوال انما هي مضاف اليه لا تفرق
 ان يكون مفعول التايع وكما انما ان يكون مفعول مضاف الى التايع
 ومضاف الى رسول الله وقوله هذا الدين يعني دين محمد وقوله انما
 بكرة الى التايع اول الصبا الى السعة بن ساعدة وفي الصحاح الضعيف
 الضعيف ومنه سقفة بن ساعدة قال ان رجلا بعد الى ورا والمازعة
 فيه انما الى ان الاجماع بعد الى ورا والمازعة يكون انم مع
 وقوع الاجماع ففقه **قوله** بل عن خطاء في الاجتهاد فان معاوية
 واخا به بعد اعن طاعته مع اعترافهم بان افضل اهل زمانه ورائه
 لا يصح بالاحكام منة بغيره ما لا ترك القصاص عن قتله عثمان عنه
 هذا كلامه مع اعترافهم انهم والالتم تفضيل الصحابة ومبنيهم
 وانه باطل قال علي بن ابي طالب فوالله انما انا نبي ورسول ولا فقه

لا يخلو انما لا يخلو انما لا يخلو
 الى الله تعالى فليخبرني الله
 فربما لا يخلو انما لا يخلو
 لا يخلو انما لا يخلو انما لا يخلو

قوله ولعل المراد اختلاف الكلمة وجعل ان يراد اختلاف على الاول يكون
 كالمثلين سنة هذا الكلام وهذا في الحق ليس معناه ان يكون الثاني لان حاصلها
 بعد ان اختلاف الكلمة على التوالي يكون في نفس سنة وبعد ما يكون وقد لا يكون
 متماثل **قوله** نعم في ذات ولم يعرف الحديث فان وجوب الكوفة
 يقتضي وجوب الحصول وهذا لا دلالة لطلق الوجوب وانه لا يجب علينا
 عقلا وثباته اصلا فليطلقا خاصة الوجوب على الله واكسب النفع العقلي
 وايضا لو وجب على الله تعالى عقلا الزمان على الامام والهيئة بكمه لهم بناء
 النفع كالكلمة ومع النسبة الى الجاهلية كونه على طريق اهل الجاهلية وفصلهم
 وقد بان المراد بالامام ههنا هو الله تعالى الله تعالى لا بداهم اني جاعلكم
 احكاما وذلك بالنسبة الى هذا الكلام فتقوله لا يجب علينا عقلا مع ان نصب
 الامام يجب علينا شرعا ولا يجب علينا عقلا وانه لا يجب على الله لا شرعا
 ولا عقلا وقوله على اهل الجاهلية اي فان العرب في زمان الجاهلية لم يكن لهم
 احكام مطاع يقوم بالاحكام على الانصاف والاعتدال وسننهم السنن
 والواحد فيهم لم احكام زمانه مع انه في ظل احكامه فقد عاشت عشر الجاهلية
 قبلت مسينة جاهلية وقوله وقد يقال ان هذا اختلاف الظاهر فلا يصح ان
 يلام زورا **قوله** في بعض الامم كلام لان تلك الواجب معصية والعصية
 مسئلة والامة لا تختص على الضلالة وقد يجب بانها لا يلزم العصية
 لو تركه عن قدرها واقتدارها عن جوارها فليطرد هذا الكلام
 اصلا هذا الكلام فتقوله والامة لا تختص على الضلالة فتقوله لا يختص امت
 على الضلالة وتعلقه وقد يجب ان ورد هذا الجواب بان نصب الامام و

واجب

واجب على كل الامة من حيث هو وكل ولا شك ان في كل واحد تسلط الجاهلية
 لا يستلزم في الكل من حيث هو وكل ولكن ان يقال ان الجاهلية واعوانهم
 وان كانوا اقل عدد الكثر اقول لا واقد من ساد الاحاد والامة
 الا بدك ان انتقروا في بلاد اهل الاسلام هم الملوك السعينة فيهم ترك
 الواجب المقدور لهم خلاف ساد الاحاد والامة اذ لم يلزمهم ترك الواجب
 ولا الاجماع على الضلالة اذ لا قدرته لهم على دفع التفتية ونصب الامام
 الحق فان قيل لا يوجد احد صالح للامامة فلا يجب نصب الامام على احد
 قلت ان من فروض الكفاية الا يوجد احد صالح للامامة ولم يرد ان لم
 يوجد يلزم على الامة العصيان وتلك الواجب قال ان رجع فالامام مشكل
 اذ لم يتفق الامة بعد الخلفاء العشرة على ان يجدوا احدا قويا صالحا
 للامامة فيلزم تفويضهم سبب تركهم الواجب وقد عرفت ان الجواب و
 دعه وجايبا سبها وقوله في القيام قد ذهب العلماء الى انه امام على كل
 عادل من اولاد فاطمة بحكم الله تعالى حتى تنقضي الدين وهو على سبع
 سنين وتلاء الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا **قوله** مع
 عدم قطع عصية الله عليه ان الشراعية العصية لا العلم بالحق وعدم
 القطع انما يتحقق في الاول على ان عدم قطعنا غير مفيد عدم قطع
 اهل السيرة غير معلوم هذا الكلام قال بعض الاما قبل قد ثبت باجماع
 الصحابة اجماعا بانهم رضى الله عنه مع عدم الاجماع على انه واجب
 العصية ولو كانت العصية شرعا للامامة لكان اجماعا على ان
 اجماعا على عصية ايضا مكان وجوب عصية مخطوفا ايضا كما لا يقطع

بوجوب عصية فلم يكن شرطا وقد يقال ان قوله مع عدم القطع بعصية كتابية
عن عدم عصية كما نفي عنه عدم عصية بذلك التفتت دعابة للادب وانما عدم
عصية فمأدوك انه احوق اي زمانه بالاذن وكان يتوهم انما سمع وقد قطع
بذلك التفتت وهو قوله في الشرح وظاهر ان التفتت بغير علم ذنب و
لا يكون هو عصية فانك احتمال ذلك لا ينافي الامامة ولا العدالة وانما
ينافي العصية فيما يتعلق **بعدم** فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظاهرا ان قلت
ضعيفه العصية كما ذكر عدم خلق الذنب وعدم العدم وجود فكيف
لا يكون غير المعصوم ظاهرا قلت مع قوله ضعيفه العصية كذا ان قالوا
غائبا ذلك واقا توهمنا في ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وقد
يعبر عن تلك الملكة باللفظ طهرا بالجهن لطف الله به وفصل منه ولا ينبغي
ان ييسر له تلك الملكة لا يلزم ان يكون عاجبا بالفعل ثم ان الظاهر ان الملكة
اخف من المعصية لانه التمكن على الغير وقد جاب ايضا بجواز ان يباد
بالعلم في الآية عن النبوة علم ما سواد ان الكرم الغنى بين هذا الكلام
فقطه وعدم العدم وجود فكانه قال فغيره لا يكون مذنبا لا يلزم
ان يكون مذنبا وانه تناقض ظاهر وقوله لا ينبغي ان من يسهل تلك
الملكة التي تمنع اجواب عن ان لا يكون له تلك الملكة لا يلزم ان يكون
عاجبا فذنبه فاللازم هو ان يقال ان غير صاحب تلك الملكة لا يلزم
ان يكون عاجبا فذنبه فلا السالك قال بعض الافاضل ان تفسير العصية
بملكته المذكورة لا يستقيم على اصول اهل السنة فالجواب في الجواب
ان يقال ان غير المعصوم ربما يكون مركب للعصية غير مستقطعة للعدالة

لذ العفة

اذ العفة عن ان لا يخلق الله الذنب في العبد فاللازم من نفي العفة
هو نفي الذنب في العبد فاللازم من نفي العفة هو نفي الذنب السقط للعدالة
ومن نفي الذنب مطلقا وقوله ثم ان الظاهر المطلق انما انما الى جدار
آفة عن قوله لا يخلق والحق ان الظلم اعم من الظلم لنفسه والظلم لغيره
وقوله وقد جاب الى جاب عن قول الحق تعالى لا يخلق الله الذنب في العبد
عند الامامة **فدله** لان ذنب الخبيث ليس بالاذن بل هو من الله تعالى
عباده وبطلانهم ايم احسن علامه هذا الكلام فقوله ليس بالاذن بل هو من الله تعالى
بالخبيث اذ بالخبيث يجوز الله تعالى عباده وبطلانهم الى غير ذنبهم قال الله تعالى
يسئلونك ربكم احسن علما واما حكم الامانة ولا خيرا في معنى عصية الى الله
تعالى العليم الحكيم ومع قوله العصية لا تدل الخبيث هو ان عدم خلق الذنب
في العبد لا تدل كونه مكلفا كما ان عدم الطاعة فيه لا تدل كونه مكلفا
هذا هو السبب على اصلا واما على اهل المعركة فالتسبب ان يقال ان
وجود الملكة المذكورة لا يدل كونه مكلفا لا قدره العبد واختياره
بانه عند وجود تلك الملكة فلا بد من التكليف بوجوده **فدله** فلهذا غير
الجابية هو ذهب الامام من وقد جاب ايضا بان مع جعل الامامة شورا
ان يتورا فينبغي لواحد منهم ولا ينبغي وزيم والامامة ولا الذنب
ولا التعيين وج لا السالك اصلا هذا الكلام الظاهر انكم اذ مع مدلول ان
ان مع هذا المذكور في الآية انما انما ان يقال ان عدم عصية الله عنه
جعل الآية السنة بمنزلة احكام واحد بحيث لا ينبغي وز الامام عن واحد
منهم ولا ينبغي الى الله ولا لنا زعة فيما بينهم حتى يسقطوا واحدا منهم

ولا يقع الحق في كونه موقفاً في كماله ان رجع ايضاً **قوله** ولا ينزل الا عام
بالنق لا يقال بل ينزل بقوله لا يقال بل ينزل في كماله ان رجع ايضاً
الوصول بعد آية ابتداء وبيان ما يتناول الوصول بالحق المصدرك
ام ان لا يقال له واما الباقى فهو الوصول بفتح الحى حاصل بالمصدر ووصول
الفعل حقيقة بعد الاول على ان صيغة الافعال للحدوث فليست على هذه الكلام
فقد لم يأت في ابتداء وزمانه بغير ان يكون الحق لا يقال بل ينزل في كماله ان رجع ايضاً
لا ابتداء فلا يقال له الا بآية وقوله هو الاول اى فلا يلزم من نفي
الوصول بالحق المصدرك نفي الوصول بفتح الحى حاصل بالحق وهذا هو الباع
وقوله على ان صيغة الافعال للحدوث لا يلزم ان حصول الفعل
هو الوصول بفتح الحى حاصل بالمصدر لكن صيغة الافعال ينبغي ان يكون
للحدوث فيكون الحق لا يحدث الوصول بفتح الحى حاصل بالمصدر بل كماله ان رجع ايضاً
وهذا لا يثبت في بقاءه فيما لم يكن ظاهراً وقت حدوثه ثم صار ظاهراً وقت
ببائه هذا وقد عرفت ان الحكماء هم ان يحل العرف على عدم التبدل لا
على عدم اللعانة فلا يتوجه السؤال اصلاً قال ان رجع والسلف كانوا
يتعادون لم اى كان ذلك اى عام مع السلف على صحة احاطة اهل الجور
والفسق لا يقال انهم كانوا يتعادون لم اى عن غير خواص اهل الاعن قدرة
واختبار فلا يكون انقياد السلف ولبس على صحة احاطة اهل الجور والفسق
لانا نقول صحة احاطة الجور والاعتقاد باقوتهم وبل على صحة احاطتهم **قوله**
ولان العصرية ليست بشرط ابتداء يد عليه ان اريد بالعصرية ملكة
الاجتناب ولا تنوب او المطلوب ان لا يشترط عدم النقص وان اريد

قوله ابتداء

بالمصدر

عدم

عدم النقص فعدم الشرط ابتداء ثم قالوا بشرط عدم النقص في الامانة لان
النقص لا يصلح لام الدين ولا يوثق با واما هذه الكلام فقولهم اذ المطلوب
ان بشرط عدم النقص نفي ان عدم الشرط انك الملكة لا يدل على عدم الشرط
عدم النقص مع ان المطلوب هو عدم الشرط عدم النقص وبكيفية ان يقال
لقد ضلنا انشاء تلك الملكة عن الامام كانت بتسلط عليه القوى العقلية
والشريعة عادة فينصف عادة فاذا لم يكمل تلك الملكة بشرط بل ان لا
يكون عدم النقص بشرط ايضاً وهو الكمال واما عدم نفي الامة الدائمة من فقد
له وجود تلك الملكة فيهم رضوان الله عليهم الحشر وقوله قالوا بشرط ان لا
يقولهم **قوله** قلنا انه ما فرغ من تصادع علم الكلام اى اعلم ان محاسن
الاجامة وان كانت من النقص كماله ما شاء بغير الكمال في باب الامانة اعتقاداً
خاصة ومائتة في حق اهل البدع والاشواء الى تعصباً باذنه ولا ينفى
الى رفض كثير من قواعد الاسلام وتقصير عقائد المسلمين والتقدم في تخلف
الدلائل من احدث تلك الباطل بالكلام وادرجت في نوبة عقول القائلين
وصونا لامة المسلمين عن عطاء المتبعين هذا الكلام وهو مذكور في
في شرح المقاصد فقوله وان كانت من النقص قال في شرح المقاصد لا نذكر
في ان محاسن الامانة البقاء بعلم النوع لوجودها الى ان القيام بالامانة
ونقص الامانة الموصوف بالحق الكفوف من فروع الكفاية ولا يخفى
في ان ذلك من احكام العلية دون الاعتقادية وقوله ادرجت في نوبة
اى قولهم علم الكلام وهو العلم بالاعتقاد الشرعية الاعتقادية المكتوبة
من ادلة اليقينية علم ما ذكره في شرح المقاصد ثم ان الاحكام المستلزمة

1

فان لم يجعل التاويل نفسه والا فان سبق لا يعمل ذلك الا اذا فتنه فظاهر
ما هو الا ان في حق المعارض فتنى وان في نفسه فلو كان عقلا في شكل
او نقلا في اوله يدرك اصلا فتنه هذا الكلامه مثال انكم تقولون ان
ان الله بكل شئ عليم ومثال انفسه كقولنا فساد الكلامه كلامه
ومثال انفسه انفسه كقولنا فتنه وتلات ورباع فانه ظاهر في كل
منها انفسه العدد لان الكل قد علم في غير هذه الآتيه فيكون الكلام
معنا العدد في نفسه في العدد ومثال ان في كونه قوله في ان
والا رفته فما قطعوا اريد بها فان هذا الآتيه حقيقة في السكس لا حقيقة
باسم او هو لفظا انبساطا في هذا لا يتقطع بده ومثال الشكل كونه قوله
تو وان كنتم جنبا فاطفئوا نيرانكم في انفسكم فانه ظاهر في وجهه باطن
في وجهه كمن يكره اذ رآه بالمثل ومثال الجمل كونه الاربعة اذ لم يعلم ان
الاراد ان يفضل وقد بين النبي وم الاربعة الاربعة الستة فاجتمع الى
الطلب والتمتع ومثال الثمانية كونه في اذ ابل السور وكما بعد
والوصف وكذا ما من اكله ما قد ذكر في التوضيح اذا ثبت كونه حقيقة
بدليل مطلق ولم يكن السجل حاقولا في غير الضرورات الدينية فظاهر
الخلاصة ولا بل الحدود حدود العالم ومعلوم لا بد من كونهم هذا
في غير الاربعة المطلق متفق عليه واحا كونه ممكن فعينه خلاف هذه الكلامه
فقولنا ولم يكن السجل حاقولا في هذا ان شاء الله الى جواب سوال مقدس هو
ان يقال ان ولا بل حدود العالم ليست بقطعية بل هي كالتحاشية
بالتاويل الذي ذكر في الخلاصة في لا يلزم ان يكون منكم حدود العالم

كما فان كان هذا الانكار معصية لم يثبت بدليل قطعي لكن الانكار محذور
العالم كونه قطعا فاجاب بان هذا قيد او هو ان لا يكون التاويل محذورا
الدين ولا شك ان حدود العالم من ضرورات الدين ولا شك ان حدود العالم
من ضروراتها فلا اعتبارا ولا بطل الخلاصة فكونه محال لما هو من ضرورات الدين
هذا وانتم في غير بان نقطة غير في قوله في غير ضرورات الدين ينبغي ان يكون
مستدرك ثم ان كون حدود العالم من ضرورات الدين هو اقوى ولا بل من
حدود العالم من ضرورات الدين هو اقوى مع انه لا يقبل التاويل اصلا
فما هذا يكون انكار حدود العالم من قبيل العصبية التي ثبت كونه حقيقة
بالدليل القطعي الذي هو كون حدود العالم من ضرورات الدين فلا حاجة
الى قوله ولم يكن السجل حاقولا لان اقوى الدلائل لا يقبل التاويل
كما عرفت وقوله واحا كونه ممكن فعينه خلاف ذكر في التوضيح ان لا يجاء
مراتب اجماع الصحابة رضى الله عنهم لم اجماع في عدم قيامهم بدونه خلاف
الصحابة ثم اجماعهم فيما روي عنه خلاصهم فلهذا هو الا جماع المتكلمين فيه
وقال ان روي في السكس في خامسة الاولى بمنزلة الآتيه والخبر المتعارف يكون
جاء حادما والثانية بمنزلة اخر التمهيد يقبل جاعدا فافيه من الاغلاط
هذه اكلتها كلامها في ذلك يعلم ان لا خلاف في اجماع القطعي و
انما الخلاف في غير القطعي هو افقه الحكمة اي في هذا انما مع قطع
النظر عن حال الأشخاص والافان لعدم اختلافنا باختلاف تلك الحال
واحا مثل ومرة اخرى فالحكمة فيه ليست ذاتية فتنه فتنه فتنه ان يكون
ارادة بتدليل حال الأشخاص والافان هذا الكلامه فقولنا في حد

واما ان يقع ان حكمه حجة مثل النوا يكون في حد ذاته مع قطع النظر عن
 حال الاشياء والادمان خلاف حكمه حجة مثل الحكم فانما ليست ذاتية اذ
 هي تبدل بتبدل الامكان والاشياء حتى كان الحكم خلا لا للاحكام السابقة
 هذه احاديث خبرية بان القول باحكامه الذاتية اللازمة للشيء او بالحكمة
 الذاتية كونه كل كون تركا له من اهل السنة في ان حسن الانتهاء وفيها لا
 يكون ذاتيا بل هو الصواب ان يقال ان الحكم في حجة الزنا كانت
 مطروحة في جميع الادمان والازمان في اراد ان يخرج عن معنى الحكم فمقتضى
 اراد ان يكلم الله تعالى ليس بحكمة اصله فكانه قال ما فعل الله تعالى في جميع
 الاشياء والازمان ليس كما ينبغي ما ثبت الله تعالى ان يتصل خلاف ذلك الفعل
 وهذا القول كونه خلا لا خلاف الحكم في حجة مثل الحكم فانما ليست مطروحة
 في جميع الازمان والاشياء كما عرفت اتفاقية اما اذا خرج عن الحكم
 التي وقعت في زمانا فقد اراد ان يكلم الله تعالى حال كانت حكمة في الازمنة
 السابقة وهذا وان كان في وجاه حكمه كونه في حجة في حجة اول خلا
 بل هو الكفر **قوله** فان قيل الحكم بان العاصي يكون في النار بائنا الى على
 تقدير كون الجازم عاصيا وفسر عليه قوله اصح هذا الكلام في ان
 حقيقة لما اذا عصى لم يلزم ان يكون كافرا لانه جازم بان هذا العاصي
 موجب للمعاد ابد فيكون ياتسار ذوق الله ولا يتيسر من ذوق الله
 الا التقدم الكافر وكذا الكلام في انه اذا كان مطيعا يلزم ان
 يكون آمنا بانه على ان طاعته موجبة للحكمة للجنة في ذمة فكون
 كافرا ايضا **قوله** ومن قواعد اهل السنة ان لا يكون في حق هذه

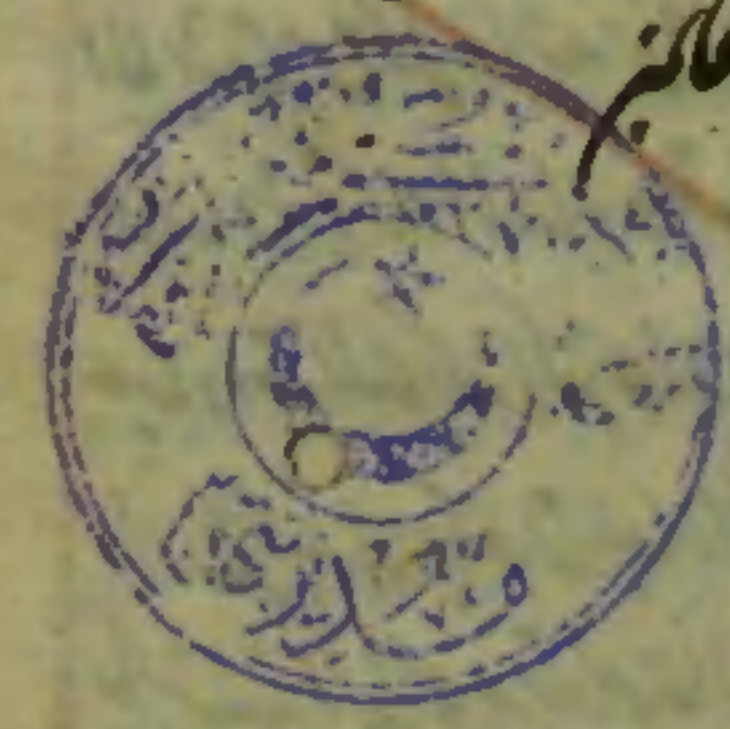
القاعدة انه لا يكون في حق هذه الاشياء الاجابة ايضا اذا خالف الاجماع
 القطعي على ما نقلناه في التقدمة كما عرفت وقوله فلا احتياج الى الجمع الى
 الجواب عن قول ان مع والجمع بين قوله لم لا يكون في حق هذه الاشياء
 ان جملة المتكلمين والفقهاء على انه لا يكون احد من اهل القبلة وقد ذكر في
 كتب الفوائد ان سبب الشجب كونه وكذا انكار امامتها كونه ولا شك ان امثال
 هذه المسائل مقبولة بين جملة المسلمين فاجمع بين التمهين المذكورين من غير مشكل
قوله مطالعة علم الغيب **قوله** ان اطلاعها هنا ليست في ان هذا في
 بناء القادر الحق فان هذا الغيب لا يحتاج الى الفاعل الحق بل اطلاعها هنا
 بفتح الاطلاع ويجوز ان يحتاج الاطلاع على الغيب الى الفاعل الحق **قوله**
 انه لم يات في الحق في قوله ودعي على وزن فاعل اي هو يفتي الآراء وكسر
 الهمزة وتشديد الياء وهو هنا بمعنى المصداق كما ذكرنا ويجوز ان يكون بمعنى
 الفاعل في ان له راجعا الى الحق ومطلعا على الاختيار **قوله** فقال انك لا
 فتدله وفيه بحث اي اجيبه بان ترتيبه على دعائه يات ما ذكرنا في جميع
 الحق مع ان كونه من الغيب بغير تدقيق بالفاء في قوله تعالى فانك من الغيب بغير فاعله
 ظاهرة في الاجابة كاللغة وقوله واحد ثبت في قوله دم ان دعوة المظلوم وان
 كان كافرا يستجاب **قوله** اسيد الفناء اسيد الحق **قوله** اسيد الحق
 في اسيد الحق بالكلية صار كالاسد في اخلاقه وغناه وبقية كناية
 واما غنيته فهو بضم الحاء المهملة وفتح الهمزة وفتح الفاء تعني غنيته
 وهي واحدة الخلف وفتح الاصل غم سود وصغار فق بالهمزة وفتح
 المكان زايه وغوره الى قول الارض هذا كلامه وفي القاموس غفارة به الارض

خفاي غايده فيما ابي في الارض وعذر كل شئ قعر وغار انما يغور
 غورا الى سفل في الارض **مسألة** والفتنة الحكمة ان تقول فيكم داود وهذا
 الحكم وقع بالاجتهاد لا بالعرفان ما جاز اعتراض سليمان ما جاز رده
 وسلا داود وقوله غير هذا ارفع مقوله لقوله فقال سليمان وقوله
 حافله سليمان اعطى بين كل واحد من الكثرة احد لا حكم فيه كما قاله
 سليمان احد واوى وانما اعترض داود ونبا على انه ترك الاولى بهذا
 ويكي ان يقال ان قوله داود وم القضاء ما قضيت في رجوعه عن حكمه
 اولاول بعد قضائه به بدله دلالة ظاهره على ان الحكم الاول وقع عن خطأ
 اولابر مع التاخي عن حكمه الا اذا اخطأ في حكمه الاول لا سيما اذا كان
 نبيا وقد حكم بذلك فكيف يرجع سدا بدون اخطأ وانما قوله وم غير هذا
 فذلك تنبيه على خطأ الحكم ان بقى مع رعاية الادب هناك فلم يتم بغير
 هذا اصواب **مسألة** وقد اجمعوا على ان الحكم في فقهه اعترض عليه
 اعلم ان حاصل هذا الوجه انما هو ان يقال الحكم الثابت بالقياس
 هو حكم ثابت بالنص مع وان لم يكن ثابتا بالنص عزى وكل حكم ثابت بالنص
 فهو واحد لا غير بالاجماع ينبغي ان الحكم الثابت بالقياس واحد لا غير بالاجماع
 جاع وهو الخطر وحاصل الاعتراض المذكور هو ان يقال صدور الدليل المذكور
 بهذا الحكم الثابت بالقياس حكم اجتهاد لا ثابت باجتهاد وكل حكم غير اجتهاد
 فهو واحد لا غير وهذا الدليل لا ينبغي اصلا اذا لم ينكر اكد الا وسط هذا
 مع قوله فلا ترتيب ويكي ان يقال جاز ان يكون بعض الاحكام اجتهادية
 باعتبار ثبوتها بالقياس وغير اجتهادية باعتبار ثبوتها بالنص يكون ما كان

بمقدور في هذا القبيل فلا بد عليه الاعتراض المذكور وانت فيه بان
 منها الجواب منه ان القياس مظهر لا مثبت كما انهم ينكروا وقد اعترض عليه
 ان دمج في التلويح حيث قال وفيه نظر لان القياس عند الحكم مثبت مظهر ولا
 الحكم الاجتهادي اتم من ان يكون ثابتا بالقياس او يقيم في الادلة الظنية
 كقنوم الزوا والصفة ومقدور في الخلاف في احاد الحق او تعدد جازم الحكم
 فلا اجماع على اطلاق الحكم الا فيما اذا لم يقع فيه خلاف انتهى كلامه والمواد
 من الحكم منها كاعتباره فانهم قالوا لا حكم الله في المسئلة الاجتهادية قبل
 اجتهاد المجتهدين بل الحكم حاد في اليه راي المجتهدين فيكون كل مجتهد مصيبا في
 حكمه واستدلوا عليه بوجه من انهم قالوا اجتهاد المجتهدين في الحكم
 كما جرت اده في امر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا فلهذا امرنا بعدم
 التوقف **مسألة** لا تنقذ في العودا اعترض عليه في وحاصله ان الالتزام
 لا يتصور انهم قالوا الحكم الاجتهادي عند ما بين الحكم الغير الاجتهادي
 والمواد انا وردت في الاحكام الغير الاجتهادية فلا يكون في الاحكام الا
 جتهادية اصلا قال في التلويح يلزم الحكم بغير التناهي بالنسبة الى شخص واحد
 فيما اذا استغنى رجل على لم يلتزم تقليد مذهب معين مجتهد من حيثها
 ومن فيها فاقوا اعداها باحاطة النبيذ والآخرة منه ولم يبرج ادها
 عند ولم يستغنى على شئ مما انتال كلامه ففعله مجتهد من مفعول
 قوله استغنى وهذا الكلام ايضا لا يلزم الالتزام اذ الحكم ان يقال كله واحد من
 المذهب حق ويجب على كل الرجل العاقل ان يتلذذ تقليد احد المذاهب كقوله
 مجتهد من ان قالوا اضا مذهب اكره فيكون واما في نفس الامر بالنسبة

نواحاكون

كما عرفت ولا شك ان عبادات الانبياء انما بالنسبة اليهم من عبادات
 الملائكة بالنسبة اليهم على عبادات الملائكة اقول وهذا من عبادات
 البشر فمنع عن الانبياء فان عبادات الانبياء عليهم السلام كانت
 اقل من عبادات الملائكة وهذا في النية وزيادته الكثرة لا بد منق وكن من
 دليل فانما من وراة اكنه وقوله وبه يظهر الي ويزيد الجواب انهم
 وكذا ما يظهر ان التوجيه الرابع كالاول في تغيب تفصيل الانبياء فقط
 ولا يغيب تفصيل العدم ولا يخفى ان حال الدعاء شوق بالكتابة على حال
 الانبياء رعاية ما في ابواب حال الدعاء يعني من حال الانبياء الى
 خلاص ونحو وقوله التفضل بعد الدعاء ان رة ال ضعف الدلائل المت
 وان لا تغيب القطعي وان حصة التفضل من فضل الله ان رة
 قوله دون الاسلامية فان الملائكة عندنا ليست من قبيل الانبياء
 الجدة بل سواها عندنا من قبيل الانبياء وانما كونهم بالانبياء
 يعني انه ليس لهم كمال متفيع اصلا فمنع عننا ايضا وكذا انهم
 عاكين بالكون من ما ضيفا وارتبنا غيبهم
 عننا واحمد الله رب العالمين



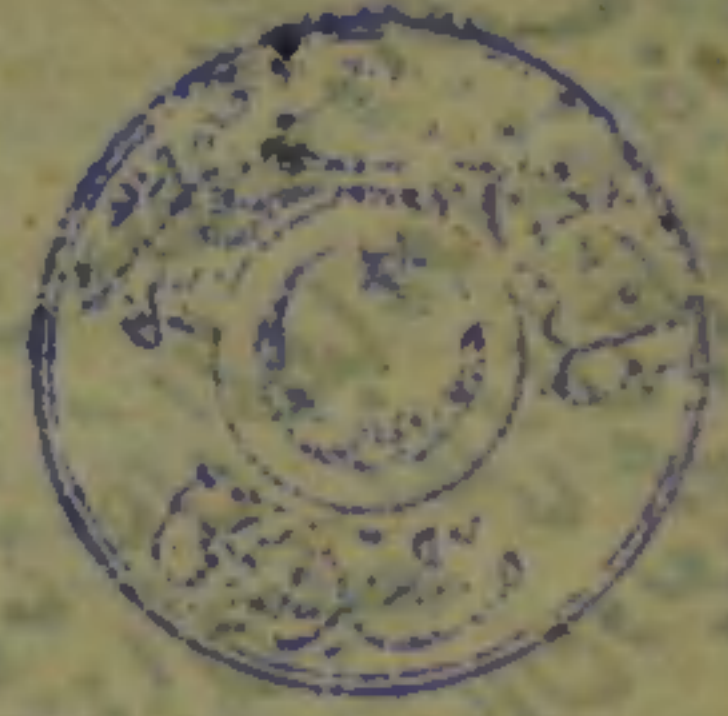
تم

فقال عن أبي بكر بن محمد بن الحسين عن الصادق في الحاشية
يكون في الكوفة

محمّد

[illegible][illegible]

قوله عقد تبرع ان والعقد في ضمن عقد المعاوضة سبب الرجوع لانه غير كذا في الحداية
 وفيه نظر وموانع المودع يرجع مع ان عقد المعاوضة لم يوجد كذا في غاية البياض ويمكن
 ان يقال ان المودع عامل للمالك في حفظها والموصوب له فغير عامل
 اذا وقف على رجل بعينه جاز واذا كانت الموقوف عليه رجوع الوقف المورثة
 الواقف وعليه التقوي
 وقال شيخنا العالم اذا صار موصيا في الوقف يجوز له ترك سائر السنن الى غيره
 من الاجناس



Süleymaniye U. Kütüphanesi	
Kisim	AMCA ZADE
HÜSEYİN PASA	
Yeni	
Eski	298

وقيل هو الذي كان في
 القارة لا بل قالوا ان
 كان الاصل على ما
 ان الذي عليه العاقد
 ان يكون له بطريق
 في الوقف

في الوقف